

---

# NOTAS SOBRE PENTECOSTALISMO Y PODER ENTRE INMIGRANTES LATINOAMERICANOS EN LA CIUDAD DE NEWARK (NEW JERSEY, E.U.A.)\*

*Otto Maduro*

*Drew University – Estados Unidos de América*

**Resumen:** *La literatura reciente y creciente sobre el fenómeno pentecostal —al igual que una investigación en la que participo sobre iglesias latinas en Newark, la mayor ciudad del Estado de Nueva Jersey en E.U.A. — sugiere, entre otras cosas, que muchos migrantes latinoamericanos (y otros grupos e individuos negativamente privilegiados) hallan en el pentecostalismo una suerte de “caja de herramientas” socio-religiosas extremadamente útiles para enfrentar y superar creativamente las dificultades inherentes a la migración, especialmente en el caso de personas aisladas migrando a lugares donde se hallan en relativa desventaja económica, cultural, lingüística, legal y/o educacional. En este corto ensayo se intenta simplemente enumerar y describir algunas de las dinámicas desencadenadas en ese encuentro entre migrantes latinoamericanos e iglesias pentecostales, que parecen repetirse de maneras análogas en distintos sitios, y que reiteradamente parecen contribuir a aumentar las posibilidades de supervivencia creativa de migrantes latinoamericanos en situación de dificultad.*

**Palabras clave:** *América Latina, migrantes, Newark – Estados Unidos de América, pentecostales.*

**Abstract:** *The recent, growing literature on Pentecostalism - as well as an ongoing research on Hispanic churches in which I am involved in Newark, the largest city in New Jersey - suggest, among other things, that many Latin American immigrants (and*

---

\* Este artículo está siendo publicado simultáneamente sob o título “¡Sálvese quien pueda! Usos y Funciones del Pentecostalismo entre Emigrantes Latinoamericanos” no livro *Más allá del Espíritu: Actores, Acciones y Prácticas en Iglesias Pentecostales*, ed. Carolina Rivera y Elizabeth Juárez Cerdi, México, Ciesas/Colmich, 2007.

*other groups equally negatively privileged) seem to find in Pentecostalism a set of extremely useful socio-religious “toolkit” to creatively face and overcome the hurdles inherent in the migrant experience, especially in the case of isolated individuals and small groups moving into milieus where they find themselves in a particularly challenging or disadvantageous situation, be it economic, cultural, linguistic, legal and/or educational. In this brief essay, I will attempt to contextualize and describe some of the dynamics unchained through such encounters between Latin American immigrants and Pentecostal churches, especially as they occur in Newark (NJ), but which seem to recur in similar ways in different places, repeatedly contributing both to expand the probabilities of creative survival for Latin American immigrants under duress.*

**Keywords:** *immigrants, Latin America, Newark – United States of America, Pentecostalism.*

## Prejuicios demolidos

En el otoño de 1999 integré – junto con dos de mis estudiantes del doctorado en Religión y Sociedad, uno del seminario teológico de la universidad Drew, donde trabajo desde 1992, y un doctorando brasileño en un programa de intercambio con nuestra universidad – un equipo para realizar un estudio sociológico de las iglesias pentecostales latinas en la cercana ciudad de Newark (Nueva Jersey, E.U.A.).<sup>1</sup>

En las reuniones mensuales de este equipo fuimos inesperadamente descubriendo – en la medida en que intercambiábamos impresiones sobre el contacto con la vida de congregaciones pentecostales latinas en Newark – muchos de los variados prejuicios que, sin sospecharlo, teníamos acerca del

---

<sup>1</sup> Financiado por la Fundación Ford, éste era un subproyecto dentro del más amplio *Newark Project*, un programa de investigación, educación y servicios fundado y dirigido desde la Universidad Drew (Madison, Nueva Jersey) por la antropóloga Karen McCarthy Brown. Formábamos el equipo Samuel Cruz, Ricardo Ramos, Charles Perabeau, Orivaldo López (quien formó parte del equipo durante el primer semestre del 2000) y Otto Maduro. El financiamiento duró dos años y el equipo se disolvió en el 2001. Algunos aspectos de la investigación los he continuado individualmente – con fuertes limitaciones de tiempo y dinero – hasta el presente (Mayo del 2005). Un primer informe de la investigación, concluido en el 2003, debe aparecer en inglés en el 2005 como capítulo de un libro editado por Karen McCarthy Brown sobre religiones fuera de las instituciones en la ciudad Newark.

pentecostalismo y de su lugar en las comunidades de inmigrantes latin@s en los Estados Unidos.<sup>2</sup> Tales prejuicios iban desde suponer, algunos de nosotros, que bajo el crecimiento pentecostal latino se escondían poderosos intereses económico-políticos, hasta la convicción de que éste era un fenómeno pasajero y superficial, con efectos más bien debilitantes para inmigrantes en aprietos (produciendo más divisiones y aislamiento, así como estimulando acciones y preocupaciones puramente individualistas y espirituales) con resultados particularmente nocivos para las mujeres inmigrantes.<sup>3</sup>

Tras seis años de haber iniciado esa exploración en Newark, junto con variadas lecturas sobre el pentecostalismo y considerables intercambios con investigador@s y participantes del movimiento pentecostal, quisiera hacer aquí una síntesis provisional de algunas cosas aprendidas (o al menos intuidas) hasta ahora a partir de ese trabajo en Newark, en un breve balance de algunas dinámicas al parecer típicas de ese encuentro pentecostalismo/inmigrantes latinoamericanos que creo ver ahora más claras, ampliadas y profundizadas gracias a los estudios de colegas en otras latitudes.

Ojalá y el poner estas cosas en papel y al alcance de otra gente interesada en el tema sirva, al menos, para suscitar críticas que revelen otros prejuicios subyacentes a nuestras observaciones y así sirvan para una más rica apreciación del fenómeno pentecostal latino y latinoamericano.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Dos miembros del equipo crecieron en familias pentecostales puertorriqueñas, pero se habían alejado de las mismas varios años atrás y eran entonces pastores de otras denominaciones (uno reformado y el otro metodista). Otros dos nacieron y crecieron en denominaciones protestantes de las cuales ambos eran pastores (uno nazareno estadounidense y el otro bautista brasileño) y tenían algún conocimiento del pentecostalismo. Yo, el único laico, nací y crecí en Venezuela en una cultura católica y desconocía casi completamente el pentecostalismo. Desde un inicio quise que el equipo hubiese tanto mujeres como hombres, pero ninguna de las investigadoras potenciales invitadas a incorporarse al equipo tenía el tiempo disponible para hacerlo en los dos años que duramos juntos. Lyanna Ríos, estudiante de pregrado en el 'college' de la universidad Drew, nos ayudó entrevistando pastores luego de disolverse el equipo, en el 2001-2002.

<sup>3</sup> Carlos Garma Navarro (1998) apunta la influencia de "una aceptación prematura del modelo de la secularización", junto con la difundida "teoría de la conspiración", alimentaron por muchos años el casi general desinterés por estudiar el pentecostalismo en México (pero ello podría generalizarse a casi toda Latinoamérica) y cómo ambos prejuicios se desmoronaron gracias a las primeras investigaciones de campo sobre el fenómeno pentecostal.

<sup>4</sup> En esto, como en varios otros aspectos, me inspiró de la obra de Bourdieu, y particularmente de su epistemología sociológica (Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 1991), con su insistencia durkheimiana en que el conocimiento sociológico requiere una disponibilidad profundizada y un trabajo incesante de discernimiento y crítica de las prenociones que obstaculizan y sustituyen el conocimiento aproximado de la realidad social.

## *La población latina en los Estados Unidos*

Uno de las novedades demográficas más palmarias de estos inicios del siglo XXI en nuestra América la constituye el crecimiento – por inmigración y natalidad – de la población de origen latinoamericano en los E.U.A., y, con ese crecimiento, los profundos cambios que están ocurriendo en la composición étnica de los E.U.A. En una nación que alcanza para el 2005 casi 295 millones de habitantes, la población latina supera ya los 40 millones (13.7% de la población total, sin contar a Puerto Rico), descollando así por sobre la inmensa mayoría de los países latinoamericanos (U.S. Census Bureau, 2004b).<sup>5</sup> La población total estadounidense, en realidad, crece cada vez más lentamente: 1% al año en estos comienzos de siglo. Pero 50% de ese precario aumento poblacional de los últimos 5 años (2000-2005) es aumento “hispano”, gracias al nacimiento y la inmigración de latin@s (Migration Policy Institute, 2005),<sup>6</sup> principalmente de origen mexicano.<sup>7</sup>

De hecho, mientras la población latina ha pasado a ser la primera minoría en los E.U.A., la mayoría de origen europeo comienza a dar claros signos de decadencia demográfica: menos del 60% de la población en edad escolar (de la que ya casi 19% son latin@s), menos del 70% de la fuerza de trabajo (de la que más del 13.3% son latin@s), pero más del 80% de la población envejeciente (de 64 años o más, de la cual sólo el 5.5% son latinos) (U.S. Census Bureau, 2003b, [s.d.]). Ello hace que los cálculos actuales estimen que para el 2050 la población latina en los E.U.A. llegará a casi 103 millones de personas (24.4%), la afroamericana alcanzará cerca de 61 millones (14.6%), y la asiático-americana tendrá muy cerca de 33 millones (8%). Entretanto, la población de origen europeo (64% en el 2000) – que por su baja natalidad pasará a ser minoría tanto en el mercado de trabajo como en el sistema educacional varios años antes del 2050 – se convertirá entonces en la

---

<sup>5</sup> Brasil y México, con más de 100 millones de habitantes cada uno, son los dos mayores. Colombia, con algo más de 41 millones, es el tercero. Con 40 millones, los latinos en los E.U.A. constituyen el cuarto país latinoamericano, pero para el 2006 o 2007 formarán probablemente el tercero, después de México y antes de Colombia (gracias, entre otros factores, a la continua emigración colombiana hacia el norte).

<sup>6</sup> Cerca del 60% de los 40 millones de latin@s son nacid@s en los E.U.A., mientras que 40% son inmigrantes de Latinoamérica (84% de éstos residen legalmente en los E.U.A.; sólo 16% del total son inmigrantes ‘indocumentados’). Ver Passel (2002).

<sup>7</sup> 67% son de origen mexicano, 14% de origen centro- y suramericano, 9% de origen puertorriqueño y 4% de origen cubano. Ver U.S. Census Bureau (2003a).

“minoría mayor”, con sólo la mitad de la población, un crecimiento negativo anual y una altísima edad promedio (U.S. Census Bureau, 2004a). En un claro sentido, la esperanza de renovación y rejuvenecimiento de la capacidad de trabajo intelectual y manual de los E.U.A. se halla cada vez más en *l@s latin@s*.

Estos cambios tienen, por supuesto, una importante vertiente cultural y lingüística: una de cada diez personas en los E.U.A. habla español como su primera lengua (30 millones de personas, 75% de la población latina), mientras que 8 millones de *latin@s* en los E.U.A. lo habla como su única lengua (U.S. Census Bureau, 2000b).<sup>8</sup>

Hay asimismo una vertiente política de este fenómeno, cuya faceta más pública es el cortejo creciente del voto latino por parte de ambos partidos tradicionales (Republicano y Demócrata) y el número creciente de *hispan@s* que entran a la administración pública por medio del voto o el nombramiento.

Pero, a la par, hay otra perversa dimensión política de este fenómeno, sin duda alimentada por la triple inseguridad de una mayoría blanca envejeciente y que crece cada vez más lentamente, que sufre la creciente incertidumbre económica provocada en toda la población estadounidense por las políticas económicas neoliberales a nivel tanto global como doméstico, y que resiente la presencia cada vez más visible de gente de otros rasgos físicos, culturales y lingüísticos en espacios que por siglos habían sido monopolizados por la población de origen europeo – sobre todo después del 11/9/2001. Entre otras facetas de esta sombría dimensión política del fenómeno están varias formas de asedio, persecución y violencia contra las minorías “de color” en general, la población aparentemente “extranjera” en particular, y *l@s inmigrantes latinoamerican@s* en primer lugar. Ataques violentos por iniciativa privada contra individuos, grupos y viviendas *latin@s* (con típica impunidad o muy leves penas para los culpables).<sup>9</sup> Formación de patrullas civiles voluntarias para perseguir, apresar,

---

<sup>8</sup> Samuel Huntington, el pensador conservador que propugnó en los 70 la doctrina de la seguridad nacional y más recientemente teorizó el “choque de civilizaciones” entre el Islam y el Occidente cristiano, ha saltado de nuevo a la palestra pública recientemente al señalar el crecimiento latino como la principal amenaza interna a la unidad y la seguridad de los E.U.A. Ver su artículo, “El reto hispano” (Huntington, 2004).

<sup>9</sup> El caso de Farmingville (en Long Island, parte de la ciudad de Nueva York), llevó hasta una película, cuya página web puede ser un buen punto de partida para quien se interese en este aspecto de la situación actual de la inmigración latina a los E.U.A. (<http://www.pbs.org/pov/pov2004/farmingville/about.html>).

expulsar y, cada vez más, asesinar inmigrantes en la frontera con México (Blood..., 2001). Medidas y acciones cada vez más rígidas, frecuentes y duras – y en un número mayor de estados y municipios – contra trabajador@s inmigrantes, incluyendo largas detenciones, separaciones familiares forzadas, abuso físico y psicológico, deportaciones, etc. Formación de organizaciones anti-inmigrantes, xenófobas y racistas, varias de ellas armadas.<sup>10</sup> Inclusión paulatina en las campañas y arengas políticas de un discurso anti-inmigrante, a menudo solapado bajo la crítica de los “peligros de la sobrepoblación” y los llamados a “reformas de las leyes de inmigración”. Y, cada vez más, aprobación de leyes y decretos haciendo cada vez más difícil la entrada, permanencia y vida cotidiana de trabajadores inmigrantes en los E.U.A.<sup>11</sup>

Estos son algunos aspectos de la vida estadounidense de los últimos años que acrecientan a diario la incertidumbre y los temores de la mayor parte de la población latina al norte del Río Bravo – y no solamente del segmento que se encuentra “ilegalmente” en ese país.

### *Latin@s y pentecostalismo en Estados Unidos*

El panorama religioso estadounidense está siendo significativamente transformado por la población latina, tanto dentro de sí misma como en las instituciones religiosas con las que se relaciona a su alrededor.

Mientras la iglesia católica, con 22.9% de la población estadounidense, es desde hace años la mayor de las iglesias cristianas en los E.U.A., l@s latin@s pueden estar llegando a ser ya 39% de l@s católic@s del país. Aparentemente, 71% del crecimiento católico estadounidense de los últimos 40 años se debe a la población latina, la cual es todavía mayoritariamente católica (entre el 77% y el 50%, dependiendo de quien opine); hay cerca de 4.000 parroquias con ministerio latino en los E.U.A., y ¾ de ellas tienen a su cabeza un sacerdote latino.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Véase un reporte (Anti-immigration..., 2001).

<sup>11</sup> Véanse reportajes, críticas y otra información al respecto en <http://www.nelp.org/iwp/index.cfm>.

<sup>12</sup> Para información sobre latin@s católic@s véase la página del Secretariado para Asuntos Hispánicos de la Conferencia de Obispos Católicos de los E.U.A.: <http://www.usccb.org/hispanicaffairs/demo.shtml#2>. Ver Stevens-Arroyo (2003) para una visión menos optimista del porcentaje de latin@s católicos en los E.U.A. y, aún más reciente y detalladamente, ver Espinosa (2004) para un resumen bastante completo y un agudo análisis de las diferentes estimaciones estadísticas de la afiliación religiosa de l@s latin@s en los E.U.A.

Paradójicamente, empero, el mayor drenaje de feligreses hacia fuera de la iglesia católica en los E.U.A. es el de latin@s que abandonan el catolicismo.<sup>13</sup>

Las iglesias protestantes, por su parte, constituyen el 52% de la población de los E.U.A.: cerca de 153 millones de personas. Varias investigaciones sitúan el número de protestantes latin@s cerca de los 10 millones: posiblemente 7% de todos los protestantes estadounidenses, y entre el 16% y el 25% de la población latina (Espinosa, 2004; Stevens-Arroyo, 2003; Vásquez, 1999). De hecho, como en el caso del catolicismo, también la principal fuente de incremento tanto del protestantismo como del pentecostalismo estadounidense la constituyen l@s latin@s. Hay en territorio estadounidense más de 10.000 congregaciones latinas cristianas no-católicas (la mayoría encabezadas por pastor@s latin@s); de ellas sólo 1.441 (14%) son iglesias protestantes tradicionales (Espinosa, 2004, p. 311s.).

Como en el mundo entero, también en los E.U.A. el pentecostalismo es el tipo de cristianismo que crece más aceleradamente desde mediados del siglo XX. Esto es igualmente cierto entre l@s latin@s. En efecto, los estudios más recientes muestran que cerca del 42% de l@s latin@s que se convierten del catolicismo a otra forma de cristianismo, lo hacen al pentecostalismo (Espinosa, 2004, p. 308). Cerca del 36% de latin@s cristian@s no-católic@s se consideran a sí mism@s como pentecostales (Vásquez, 1999, p. 618). Empero, si sumamos carismátic@s (tanto católic@s como protestantes) y pentecostales *stricto sensu* podemos estar hablando del 28% del total de la población hispana en los E.U.A., más de once millones de personas.<sup>14</sup> Nos hallamos, pues, en este y otros sentidos, frente a una importante pentecostalización de la población latina en los E.U.A., así como ante una significativa latinización del cristianismo (y allí, del pentecostalismo) estadounidense.

---

<sup>13</sup> El reputado sociólogo de la religión católico Andrew Greeley (1988, 1997), sobre la base del *General Social Survey*, afirmó en 1988 que cerca de 60,000 latin@s abandonaban entonces anualmente el catolicismo para unirse a iglesias evangélicas y pentecostales (Greeley, 1988, p. 61.), estimación reiterada por él mismo en 1997, mientras que Edwin Hernández (1999, p. 216) se hace eco de la opinión que éste puede ser el cambio de afiliación religiosa más significativo desde la Reforma. Ver Espinosa (2004) para un análisis crítico de tales estadísticas.

<sup>14</sup> “Si l’on met tout ensemble, les catholiques et protestants hispaniques qui se rattachent au courant pentecôtiste/charismatique représentent actuellement 28% (9,2 millions) de l’ensemble de la population hispanique aux Etats-Unis” (Espinosa, 2004, p. 312).

### *Newark, Nueva Jersey: inmigrantes latin@s e iglesias pentecostales*

Newark es una ciudad del estado de Nueva Jersey, frente a la ciudad de Nueva York, en la margen oeste del río Hudson. Como en otras cincuenta de las cien mayores urbes estadounidenses, también en Newark los “anglos” (la población de origen europeo) se han convertido en minoría a partir de los 70. Con 273.546 habitantes, Newark tiene ahora un 53.5% de afroamerican@s, un 29.5% de latin@s (más de 80.000 latin@s en total), y un 14.2% de “anglos” (U.S. Census Bureau, 2000a).

Nueva Jersey – el estado con mayor densidad de población de los E.U.A., del cual Newark es la ciudad más populosa – tenía para el censo del 2000 un total de 8.414.350 habitantes. De éstos, 13.3% o 1.117.191 son latin@s (700.000 más que en 1990). 51% del crecimiento del estado de Nueva Jersey en la última década ha sido (como en el país entero), crecimiento latino.

Al igual que en los E.U.A. en general, y que en el estado de Nueva Jersey en particular, también en la ciudad de Newark l@s latin@s son la fuente principal de crecimiento de catolicismo, protestantismo y pentecostalismo.

Newark, fundada como teocracia puritana en 1665 (el nombre alude a una “nueva arca” de la alianza entre Dios y su pueblo elegido), se tornó tres siglos luego, gracias a la inmigración obrera europea de fines del siglo XIX y comienzos del XX, en una ciudad predominantemente católica. A fines de los 60 del siglo XX, la población “blanca” de origen europeo comenzó a abandonarla ante la resistencia anti-racista afroamericana y la represión subsiguiente. Hasta ahora, que yo sepa, no hay estadísticas religiosas específicas para la ciudad como tal, sólo para el condado de Essex (que incluye a la ciudad de Newark, pero es tres veces mayor que la misma), donde la población católica es ahora del 35%.<sup>15</sup> Dada la transformación de la composición étnica de la ciudad, y dado que la iglesia católica de la misma continúa sirviendo predominantemente a la minoría anglo, es plausible que el porcentaje de católicos en Newark esté también cerca de ese 35% del condado. En cualquier caso, la población latina de Newark parece seguir siendo en el 2005 mayoritariamente católica. Aunque no hay ninguna base sólida para afirmarlo, extrapolando porcentajes del país, del estado y del condado a la ciudad de Newark podríamos estimar que, de los

---

<sup>15</sup> Véase la página de Roman Catholic Archdiocese of Newark (<http://www.rcan.org/planning/index.htm>).

80.622 latin@s en Newark, al menos 60% (48.373) son católic@s. De hecho, habiendo en la ciudad 38.950 anglos, es probable que bastante más de la mitad del estimado 35% (82.000) de católic@s de Newark sean hoy, en efecto, latin@s. Lo cierto es que de las 29 parroquias católicas de la ciudad (cada una con su propia iglesia), más de la mitad tiene misas semanales en español, y algunas dos o más misas en español cada semana. Ello hace un total de 26 misas semanales en español en la ciudad. Nuestra investigación del 2001 arrojó como estimación que en esas misas en español participan un@s 5.200 personas por semana. Empero, sólo dos de los 16 sacerdotes que celebraban esas misas en el 2001 eran latinos, ambos colombianos.

Como en otros lugares del país y del estado, las iglesias protestantes, y particularmente las congregaciones pentecostales, se multiplican rápidamente entre la creciente comunidad latina de la ciudad de Newark. A diferencia de las parroquias católicas, generalmente dirigidas por sacerdotes anglos, con una feligresía y misas primeramente dirigidas a anglos, y con asistencia masiva (usualmente sobre las 300 personas por misa en español), las iglesias protestantes y pentecostales adonde acuden l@s latin@s de Newark tienden a ser casi todas fundadas y dirigidas por pastor@s latin@s, y la mayoría son más bien pequeñas (20-200 participantes en los servicios).

En la investigación que desarrollamos de 1999 en adelante, que comenzó con un censo ambulante de centros religiosos con servicios en español, hallamos, además de las 16 iglesias católicas mencionadas, 68 iglesias cristianas no-católicas, 54 de ellas pentecostales. Uno de nosotros (Orivaldo López Júnior) hizo un censo semejante de las iglesias con servicios en portugués, encontrando 21 iglesias luso-brasileñas no-católicas, 16 de ellas pentecostales, y 5 iglesias católicas con trece misas semanales en portugués, (dos de ellas explícitamente brasileñas).<sup>16</sup> Otro de los miembros (Charles Perabeau) se dedicó a investigar específicamente el catolicismo hispano en Newark. Los otros tres miembros

---

<sup>16</sup> Newark tiene una colonia portuguesa con una historia que se remonta al menos a mediados del siglo XX. A partir de los 90 el barrio portugués (el Ironbound) fue recibiendo una inmigración brasileña creciente, la cual introdujo cambios y tensiones entrabmas. La comunidad luso-brasileña de Newark era en 1990 cerca del 10% de la población de la ciudad (21.342 personas) y cerca del 5% de la población total de habla portuguesa en los E.U.A. Con cerca de ¼ del número e miembros de la comunidad de habla española en la ciudad, la comunidad luso-brasileña de Newark tiene, en comparación con la de habla hispana, ½ de las misas católicas, 1/3 de las iglesias católicas a su servicio, y ¼ de las iglesias cristianas no-católicas.

(Samuel Cruz, Ricardo Ramos y Otto Maduro) nos concentramos en iglesias pentecostales hispanas.

Durante un primer año, los tres últimos nos dedicamos, cada uno, a la observación participante, una vez por semana, de una de tres iglesias pentecostales de habla hispana en la ciudad de Newark. En cada una de esas iglesias asistimos a un servicio completo cada semana; sostuvimos conversaciones informales con un sinnúmero de miembros, tomando notas *a posteriori* cada vez que nos resultó posible; y grabamos dieciocho historias de vida con efectivos o antigu@s miembros de esas u otras iglesias pentecostales latinas.<sup>17</sup> Diseñamos además un cuestionario en español para entrevistar a cada pastor/a de las 68 iglesias latin@s no-católicas de Newark y hasta Mayo del logramos entrevistar a 34 de es@s pastor@s latin@s. A estas alturas, planeando continuar la investigación en mi próximo sabático (2006-2007), quiero resumir aquí algunas de las intuiciones que nos hicieron voltear alrevés una de mis preguntas iniciales. Me interrogaba en 1999, al principio de esta pesquisa ¿Por qué tanta gente latina abandona la iglesia de sus ancestros (sobre todo la católica) y se convierte al pentecostalismo? Tal pregunta se convirtió desde el 2000 en ¿Por qué no se convierten más latin@s católic@s al pentecostalismo? Después de todo, como quizá lo sugieran las reflexiones siguientes, la panoplia de recursos que las congregaciones pentecostales latinas producen para salvar la vida de inmigrantes en dificultades – recursos raramente accesibles en otros lugares de los E.U.A. a inmigrantes de habla hispana – quizá ayude a entender cuánto sentido tiene hacerse y permanecer como pentecostal.

El fenómeno del crecimiento pentecostal en general, así como entre la población latinoamericana dentro y fuera de Latinoamérica propiamente dicha, es una realidad cuya explicación ha sido intentada desde diferentes enfoques disciplinarios y teóricos al menos desde que Emilio Willems (1967) y Christian Lalive d’Epinay (1969) publicaron sus estudios en los 60. Los límites e intención

---

<sup>17</sup> Las entrevistas para las 18 historias de vida fueron realizadas sólo por Samuel Cruz y Ricardo Ramos. Samuel Cruz entrevistó ocho ministras/os pentecostales o ex-pentecostales de Nueva Jersey y Nueva York (2 mujeres y 6 hombres) entre el 23/6/99 y el 3/10/00, sólo una de Newark propiamente. Ricardo Ramos entrevistó a un pastor y nueve laicas/os (5 mujeres entre 31 y 54 años; 4 hombres entre 26 y 61 años), todas/os miembros activos de una iglesia pentecostal de Newark (Centro Evangelístico Pentecostés, 37 South Street entre Broad y Orchard Street. Buena parte de mis reflexiones en este ensayo se las debo a esas entrevistas y a las conversaciones que sostuvimos en el equipo de investigación del cual formamos parte Samuel, Ricardo, Charles, Orivaldo y yo.

de este ensayo no nos permiten examinar esos intentos. Quiero sí, sugerir, que una de las posibles dinámicas detrás de ese crecimiento reside en el descubrimiento que van haciendo más y más *latin@s* – cuando el azar les pone en el camino de una congregación, una predicadora, un misionero, una amistad, un familiar o una vecina pentecostal – de que la tradición pentecostal brinda una mucha mayor libertad, flexibilidad y apoyo para crear comunidades y servicios adecuados a las costumbres, esperanzas y valores de la población latina que la mayor parte de las iglesias e instituciones con las que usualmente se topan *l@s latin@s* en su vida cotidiana.

Es ese descubrimiento de desconocidas, prometedoras e inexploradas habilidades propias, lo que hasta ahora más me ha impresionado al investigar congregaciones pentecostales *latinas* en los E.U.A. y lo que me parece que esas congregaciones posibilitan de manera impar. Éste es el punto principal de este trabajo y en el cual quiero concentrar la segunda mitad del mismo.<sup>18</sup>

### *¿Qué hacen *l@s inmigrantes latin@s* con el pentecostalismo?*

¿Qué cosas consienten, incitan y/o encomian las iglesias pentecostales que, por el contrario, son raramente aceptadas, estimuladas y mucho menos aplaudidas en la mayor parte de las iglesias oficiales “tradicionales”, sean éstas protestantes o católicas? ¿Qué cosas añora, busca o necesita buena parte de la población inmigrante y que – aparte de ser difícilmente accesibles en su entorno cotidiano o en los servicios públicos o privados cercanos – las congregaciones pentecostales brindan frecuentemente como posibilidad factible? ¿Qué cosas logran *l@s inmigrantes latin@s* con y en las iglesias pentecostales que serían sumamente arduas, cuando no imposibles, a través de otras instituciones públicas o privadas? ¿Qué es lo que les atrae y retiene en estas iglesias?

---

<sup>18</sup> No quiero sugerir de modo alguno que las congregaciones pentecostales latinas (en Latinoamérica o en los E.U.A.) carezcan de conflictos, relaciones asimétricas, dinámicas de dominación, colusión con los poderes establecidos, o reproducción de las relaciones dominantes (de género, clase, raza, sexualidad, etc.). Sólo quiero en este ensayo desarrollar *uno* de los múltiples aspectos importantes para entender el crecimiento pentecostal entre inmigrantes *latin@s* en los E.U.A. Espero que otras/os investigadoras/es critiquen y complementen este enfoque con análisis de aquéllos (y otros) aspectos que están ausentes de este ensayo – y que son tanto o más importantes que los destacados aquí por mí.

Permítaseme enumerar, sin criterio especial de clasificación, algunos aspectos y dinámicas a menudo presentes en iglesias pentecostales latinas, especialmente en los Estados Unidos, que me parecen cruciales en la atracción, la retención y el apoyo que esas iglesias representan para un número creciente de inmigrantes dentro de las Américas – y que encuentran eco en partes del trabajo que muchos otros investigadores del pentecostalismo latinoamericano y latino han hecho en años recientes.<sup>19</sup>

Mucho más que otras tradiciones cristianas, la pentecostal estimula la aceptación del que una persona creyente cualquiera pueda ser llamada por el Espíritu de Dios, en cualquier momento de su vida, a cualquier ministerio (predicación, educación, misión, fundación de iglesia, etc.) – independientemente de los rasgos morales, educacionales, económicos, étnicos o culturales de la persona, de su edad, estado civil, género, o antecedentes criminales. Ello hace posible el insólito hecho de que, con inusitada frecuencia, el *liderazgo* de tales iglesias esté formado por gente latina proveniente de grupos social, económica y/o profesionalmente subalternos, semejante, pues, en mucho, a la mayoría de la población latina circundante y al resto de quienes conforman la congregación. La manera de vestir y hablar, las reglas de trato interpersonal, los gustos, el nivel de escolarización e ingresos, los empleos fuera de la iglesia, la vivienda, el vehículo (si hay uno), las preocupaciones y los problemas de la dirigencia, todo ello con frecuencia sitúa al liderazgo – objetiva y subjetivamente – como gente cercana, semejante al inmigrante común y corriente, muy diferente de los

---

<sup>19</sup> Me refiero a los trabajos sobre el pentecostalismo latinoamericano no sólo de Emilio Willems (1967) y Christian Lalive d'Epinay (1969) sino, más recientemente, entre otros, los de Francisco Cartaxo Rolim (1980), Regina Reyes Novaes (1985), David Stoll (1990), David Martin (1990), Barbara Boudewjinse, André Droogers y Frans Kamsteeg (1991), Luis Scott (1991), Felipe Vázquez (1991), Carmelo Alvarez (1992), Cecilia Mariz (1992), Carlos Garma (1992), Pablo Wright (1992), Jean-Pierre Bastian (1993), Maria das Dores Machado (1994), Matthew Marostica (1994), Patricia Fortuny (1994), Manuel Gaxiola (1994), Alejandro Frigerio (1994), Renée de la Torre (1995), Elizabeth Juárez (1995), Ari Pedro Oro (1996), Leonildo Silveira Campos (1996), Douglas Petersen (1996), Daniel Míguez (1997), Edward Cleary y Hannah Stewart Gambino (1997), Frans Kamsteeg (1998), Pablo Semán y Patricia Moreira (1998), Ricardo Mariano (1999), y André Corten (1999); y, sobre el pentecostalismo latino estadounidense, entre otros, los trabajos de Eldin Villafañe (1993), Manuel Vásquez (1999), Gastón Espinosa (1999) y Daniel Ramírez (1999). Podríamos indicar, en cada uno de los puntos subsiguientes en esta segunda parte de este ensayo, las conexiones con uno o varios de estos trabajos – esfuerzo que quedará para otra ocasión, en el mejor de los casos, dada mi actual falta de espacio y tiempo para esa labor.

pastor@s escolarizad@s y ordenad@s de las denominaciones oficiales o de los típicos líderes de otras agencias de la sociedad – suscitando una identificación que alimenta la conciencia de que “si alguien como yo pudo, yo también puedo”.

La *lengua* del culto, los testimonios, la oración, los coritos y la prédica es en estas iglesias no el dialecto de las élites académicas o clericales, sino el idioma común a la población trabajadora latina del vecindario. En lugares como los E.U.A., donde la lengua legítima y prestigiosa no es la de la comunidad latina inmigrante (sea éste último español, portugués, creole, quiché, garífuna o cualquier otro), las iglesias pentecostales son a menudo el único lugar accesible donde lo normal y apreciado es que la gente le hable a la divinidad, exprese sus sentimientos y converse entre sí en su lengua materna, no en la lengua oficial de la región, y pueda así desarrollar el ímpetu para enorgullecerse de, usar, conservar y transmitir a sus hij@s la lengua materna. Aunque es cierto que hay iglesias latinas no-pentecostales en los E.U.A. donde el idioma usual de la congregación es el español popular, la tendencia a la imposición del inglés como lengua del culto es mucho más marcada en denominaciones más “establecidas”, con un pastorado profesional escolarizado, y más aún, por supuesto, si la primera lengua de quien funge de pastor/a es el inglés y no el español.

Los instrumentos, ritmos y melodías de la *música* ancestral de las comunidades inmigrantes, frecuentemente despreciados por las élites y las iglesias dominantes, hallan en las iglesias pentecostales latinas un sitio de reinscripción y reinterpretación, brindándoles a los miembros una ocasión única de reanimar sus tradiciones, gustos y habilidades musicales, viviéndolas, más que como simplemente aceptables, como sagradas.

El propio *espacio* de culto – usualmente localizado en medio de barriadas humildes y, al menos en los primeros años, en un local sobrio y barato – hace de muchas iglesias pentecostales un peculiar signo de la presencia de la divinidad, de lo sagrado, del espíritu, en el lugar socialmente menos acostumbrado y esperado: el barrio y las casas de inmigrantes, ordinariamente descuidados y despreciados por poderes establecidos, iglesias oficiales y servicios públicos. Como en muchas otras áreas, las congregaciones pentecostales ayudan a la feligresía a hacer “de necesidad virtud”: lo que “el mundo” (las élites, los medios de comunicación, la escuela, la cultura dominante) percibe y desprecia como primitivo, bajo, atrasado y/o feo – porque forma parte característica de la vida cotidiana de los sectores con menor poder – la congregación lo transmuta en algo sagrado, preferido y bendecido por Dios. Y, al tiempo que quizá se alimen-

ta una cierta resignación, se estimula también un orgullo, una autoestima, capaz de contrarrestar los efectos destructivos del clasismo y el racismo dominantes.

El *cuerpo* – incluso el cuerpo explotado, cansado, sudoroso, oloroso y modestamente vestido de inmigrantes a la vuelta de una larga y dura jornada de trabajo – ocupa reiteradamente en el culto pentecostal un lugar conspicuo y privilegiado, inusitado en otros ambientes socialmente “respetables”. El baile en el espíritu, la imposición de manos, el movimiento al ritmo de los coritos, el raptó y las convulsiones durante una imprevista posesión, son varias de las maneras como expresiones corporales de mujeres y hombres, ordinariamente equívocas en otro contexto, adquieren en el culto pentecostal una resignificación sagrada.

Junto con y través del cuerpo, las tradición pentecostal – en esto parecida a algunas pocas iglesias afroamericanas – comúnmente estimulan la expresión espontánea de un amplio espectro de *emociones* raramente aceptables en círculos de profesionales, o, en general, en ambientes de clase media, religiosos o no. El miedo, la consternación, la gratitud, la esperanza, la culpa, la confusión, el amor, la duda, la desesperación o la vergüenza – emociones nada fáciles de expresar en público y mucho menos para varones adultos – se exteriorizan en medio del culto a través del grito, el lamento, la oración en voz alta, el arrebató, el testimonio, la carrera impetuosa por el templo, el prolongado llanto en un abrazo, la danza intempestiva, la glosolalia o el desmayo, a veces todos a una. Como lo ha apuntado Cheryl Townsend Gilkes (1980) en relación a las iglesias afroamericanas, tal posibilidad constituye un recurso terapéutico tanto preventivo como curativo de un amplio espectro de dolencias físicas y emocionales. Tales dolencias son tanto más frecuentes cuanto más esté sometida una persona a las presiones, angustias y tensiones de una situación de desventaja alimenticia, habitacional, laboral, sanitaria y socio-cultural, como es el caso de muchísimos trabajadores inmigrantes extranjeros, sobre todo indocumentados. Y si, para colmo, los recursos “normales” para tratar esas dolencias son sistemáticamente vedados a ese y otros sectores de la población, las posibilidades que brinda la tradición pentecostal son tanto más necesarias, bienvenidas y útiles para la gente en aquellas circunstancias.

Esa presencia del cuerpo y las emociones en el culto ganan, pues, un carácter peculiarmente santo en los ritos de *sanación divina* tan importantes en las iglesias pentecostales. En éstos, la amplia gama de expresiones aceptables e incitadas de todo lo que puede aquejar al cuerpo, al espíritu, a la psique y a las

relaciones humanas sólo rivaliza quizá con la variedad de maneras como los miembros de la congregación se esfuerzan, dentro y fuera del culto, por ayudar a las/os hermanas/os a conjurar los males que les aquejan. Desde la unción con aceite o saliva para devolver la vista a quienes sufren de ceguera física, pasando por una vigilia de oración por una familia afectada por la violencia de un padre alcohólico, o por la visita a gente en cárceles u hospitales para brindarles apoyo y consuelo, hasta la creación de un servicio gratuito para quienes sufren de adicción a la droga, la variedad de demonios que las iglesias pentecostales tratan de exorcizar en la vida cotidiana de las comunidades inmigrantes es sin duda mucho mayor que la que son capaces de imaginar (y mucho menos de tratar espontánea, amable, gratuitamente ... y en español) los servicios de salud públicos o privados de la sociedad estadounidense.

Uno de los rasgos más característicos y atrayentes para quien acaba de llegar a un medio extraño y hostil, es la cálida y perdurable *bienvenida* que innumerables congregaciones pentecostales brindan a la persona inmigrante desde el momento en que o bien cruza voluntariamente las puertas del templo o es visitada por alguien de una congregación vecina. A diferencia de la mayor parte de las instituciones establecidas, las iglesias pentecostales latinas generalmente enseñan que poco importa la calidad de la ropa, la pronunciación del idioma, el color de la piel, los defectos físicos u otros rasgos externos de la persona: desde el primer contacto, la persona se siente atendida y estimada – aun después de que confiese, o se sepa, que recién se ha divorciado, o que es madre soltera, que lleva meses sin empleo, que no sabe leer ni escribir, que tiene problemas de alcohol o drogas, que se encuentra sin documentos legales, o, incluso, que acaba de salir de una prisión por un crimen cometido en el pasado. Le inquirirán el nombre una sola vez, apenas llegue, y lo recordarán y repetirán en cada reencuentro de allí en adelante. Si falta a uno o dos servicios en el templo, pronto habrá varias personas que irán a buscarle para ver qué le alejó de la congregación y si hay algo en que puedan ayudarle. Y si se muda o vive lejos, no será raro que hasta quien pastorea la congregación se ofrezca para buscarle y llevarle a su casa dos o más veces por semana en la camioneta de la iglesia, aun si el viaje lleva 2 horas.

De hecho, estos centros religiosos constituyen para muchos inmigrantes la primera y única esperanza de *comunidad* luego de haber abandonado o perdido aquella que conocían en su país de origen (si es que tuvieron alguna). Y como sugería W. E. B. DuBois en cuanto a las iglesias negras en los E.U.A.

(Zuckerman, 2000), las iglesias pentecostales latinas tienden a desarrollar una multitud de servicios necesarios para una vida humana digna, a veces “duplicando” servicios provistos por instituciones extra-religiosas en la sociedad circundante pero que funcionan – fuera de la iglesia – de maneras tan difícilmente accesibles para inmigrantes de sectores subalternos, que, en realidad, es como si no existieran sino para otros grupos de la sociedad.

Con frecuencia, las iglesias pentecostales se desempeñan informalmente como agencias de *información y relaciones*: usualmente las únicas que funcionan como tales de manera gratuita, permanente, voluntaria, en la lengua de la gente inmigrante y servidos por otros inmigrantes que ven y hacen sentir su servicio como realizado de modo respetuoso, desinteresado y espontáneo – como obligación sagrada gustosamente asumida. Allí, reiteradamente, la gente recién llegada encuentra toda suerte de orientación y ayuda para lograr vivienda, trabajo, transporte, comida, educación; asistencia médica, psicológica, legal y policial. Para quien llega sin el dinero, el idioma, los contactos, la pericia o el empleo necesarios para sobrevivir el choque con la realidad de la vida cotidiana en un medio extranjero y hostil, la información y las relaciones accesibles en la iglesia representan, literalmente, su salvación.

Pero si hay algo que, antes que todo lo señalado hasta ahora – y aún más junto con ello–, me parece decisivo para inmigrantes que recién llegan a una congregación pentecostal latina en E.U.A. es la confianza, la incitación y el apremio que repetidamente reciben de sus nuevos correligionarios para que asuman enseguida uno de muchos posibles *ministerios* religiosos de la congregación. Una vez más, quizá sean las iglesias pentecostales las únicas agencias (religiosas o no) cuya tradición hace no sólo pensable, sino ineludible, el confiar en gente apenas conocida (incluso con rasgos inaceptables para la cultura dominante) al punto de encomendarles tareas sagradas – fiándose de que el Espíritu Santo les ayudará a salir bien del reto de convertirse de la noche a la mañana en predicadoras, misioneros, maestras o incluso pastoras.

En este y otros sentidos, las iglesias pentecostales latinas en los Estados Unidos actúan, a menudo sin nadie darse cuenta de ello, como *escuelas de líderes*, estimulando en sus participantes el aplomo, la seguridad, la fe en su propia capacidad, la autoestima, y, en definitiva, el ejercicio y desarrollo muchas de sus potencialidades y tendencias – dándoles a éstas el carácter de bendición y vocación divinas, y otorgándoles así un carácter de obligatoriedad y santidad. Quizá sea ésta una de las razones por las cuales hay una sobrerrepresentación

de pentecostales y ex-pentecostales entre los dirigentes políticos hispanos en el área de Nueva York, así como entre pastoras/es latinas/os de denominaciones no-pentecostales y entre profesores y estudiantes de origen latino en los doctorados en teología y religión de todos los E.U.A., como nos lo ha mostrado una rápida e informal investigación sobre la trayectoria religiosa de los mismos.<sup>20</sup>

Las *mujeres* inmigrantes de países latinoamericanos (más aún aquéllas en dificultades económicas, familiares, laborales, educacionales o legales), hallan en las iglesias pentecostales latinas uno de los escasísimos sitios donde es posible encontrar respeto, atención y apoyo continuos. Ello hace posible para muchas el compensar y superar muchas de las dificultades inherentes a la condición de mujer, de inmigrante, de indocumentada, de desempleada, de madre soltera, de persona de piel oscura, de alguien que no habla el idioma, y/o que tiene poca o ninguna escolaridad previa – junto con desarrollar su capacidad de comunicación y liderazgo, su autoestima y sus habilidades para sobrevivir creativamente en el nuevo territorio.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Mientras hacíamos la investigación en Newark, el Rev. Samuel Cruz (entonces estudiante de doctorado en la Universidad Drew) hizo una encuesta entre pastores hispanos de su denominación, la Iglesia Reformada de los E.U.A., descubriendo, para su sorpresa, que la absoluta mayoría de ellos habían sido pentecostales al menos en su niñez. Enseguida inició un rápido sondeo sobre dirigentes de origen hispano en la política neoyorquina, hallando un patrón semejante: el porcentaje de líderes pentecostales o ex-pentecostales es allí superior a la mitad, significativamente mayor que el porcentaje de pentecostales en la población latina de Nueva York (la cual sigue siendo mayoritariamente católica). Mi participación en el programa de becas de la Iniciativa Teológica Hispana (HIT), en el Programa Hispano de Verano (HSP), en las reuniones de profesores de minorías étnicas organizadas por la Asociación de Seminarios Teológicos de Norteamérica (ATS), y en el seminario metodista del cual soy profesor, me ha permitido indagaciones paralelas con conclusiones parecidas.

<sup>21</sup> Uno de los prejuicios más difundidos sobre las iglesias pentecostales latinas entre observadores externos de clase media es la que atañe a su carácter patriarcal, anti-feminista. A través de esta investigación la conclusión provisional a la que llegamos es que, en la práctica, ese carácter no parece ser mayor que en la sociedad en general o que en las iglesias oficiales (con la excepción de algunas iglesias ‘liberales’ blancas de clase media, abiertas al liderazgo femenino, generalmente restringido a mujeres blancas profesionales). Para las trabajadoras inmigrantes – y/o de grupos social, económica, educacional o étnicamente subalternos – las iglesias pentecostales latinas tienden, en cambio, a ser a menudo *menos* patriarcales o ‘anti-feministas’ que el resto de las instituciones existentes en la sociedad estadounidense. Incluso, cuando sus maridos no son miembros regulares de las mismas, estas iglesias tienden a brindar un apoyo mucho más sólido a mujeres abusadas por sus maridos que el que éstas encontrarían en situaciones parecidas en iglesias más ‘oficiales’ o ‘establecidas’.

En fin, en un cierto sentido, las iglesias pentecostales latinas realizan un trabajo significativo de promover y alimentar en l@s inmigrantes que llegan a las mismas un sentido de ser recipientes, portadores y proveedores de una *misión sagrada*, anterior, superior, más importante, grave y urgente que cualquier cosa que la cultura predominante considere como tal (escolaridad, dinero, profesión, posesiones, atuendo, dicción, vivienda, auto, conexiones o nacionalidad); misión sagrada a ser realizada cotidianamente, por el resto de la vida, en primerísimo lugar entre la población latina inmigrante y en el propio idioma de la misma. De ser un ‘extranjero’, un ‘ilegal’, un ‘cualquiera’, un ‘sospechoso’ o, peor, un ‘don nadie’, la persona inmigrante, al cruzar el umbral de una iglesia pentecostal hispana, pasa a ser más que simplemente ‘alguien’, para convertirse en una persona absolutamente importante, escogida, llamada, empujada, bendecida y protegida por Dios; una persona con una misión más importante que la de cualquier estrella de cine, millonario, doctora, presidente, ejecutiva o profesor: la de mostrar a quien no lo conozca el verdadero camino de la salvación eterna.

Una marca decisiva del pentecostalismo en la historia del cristianismo en la población latina reside sin duda en la diaria demostración de que ‘cualquiera’ puede hacer iglesia. No hace falta licencia de poderes públicos ni consagración de élites eclesiásticas: el Espíritu sopla donde quiere y puede llamar y ordenar como ministra/o suya/o a cualquier inmigrante que se le antoje. Poco le importa al Espíritu que la persona escogida no tenga ninguno de los rasgos que el mundo espera y aprecia en quien es aceptable para el mundo. Después de todo, ¿no dice en algún lugar la escritura que los primeros serán los últimos y viceversa? Si acaso hacía falta una prueba más, allí están las congregaciones pentecostales hispanas para demostrarlo.

## Referencias

ALVAREZ, Carmelo (Ed.). *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1992.

ANTI-IMMIGRATION groups. 2001. Disponible en: <<http://www.splcenter.org/intel/intelreport/article.jsp?sid=175>>. Aceso en: 12 mayo 2005.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de minorías religiosas activas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BLOOD on the border. 2001. Disponible en: <<http://www.splcenter.org/intel/intelreport/article.jsp?pid=418>>. Acceso en: 12 mayo 2005.

BOUDEWIJNSE, Barbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (Ed.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *The craft of Sociology: epistemological preliminaries*. Trans. Richard Nice. Ed. Beate Kraus. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

CAMPOS, Leonildo Silveira.. Why historic churches are declining and pentecostal churches are growing in Brazil: a sociological perspective. In: GUTIERREZ, Benjamin; SMITH, Denis (Ed.). *In the power of the spirit: the pentecostal challenge to historic churches in Latin America*. Arkansas City: Celep, 1996. p. 65-94.

CLEARY, Edward; STEWART-GAMBINO, Hannah (Ed.). *Power, politics and pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1997.

CORTEN, André. *Pentecostalism in Brazil: emotion of the poor and theological Romanticism*. New York: Palgrave Macmillan, 1999.

DE LA TORRE CASTELLANOS, Renée. *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en la luz del mundo*. Guadalajara: Ciesas/Iteso/Universidad de Guadalajara, 1995.

ESPINOSA, Gastón. El Azteca: Francisco Olazábal and latino pentecostal charisma, power, and faith healing in the borderlands. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 67, n. 3, p. 597-616, Sept. 1999.

ESPINOSA, Gastón. Changements démographiques et religieux chez les hispaniques des États-Unis. *Social Compass*, v. 51, n. 3, p. 303-320, 2004.

FRIGERIO, Alejandro (Ed.). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994.

FORTUNY, Patricia. El pentecostalismo y su capacidad de transformación. *Nueva Antropología*, n. 45, p. 49-63, 1994.

GARMA, Carlos. Pentecostisme rural et urbain au Mexique. *Social Compass*, v. 39, n. 3, p. 389-400, 1992.

GARMA, Carlos. Los estudios sobre pentecostalismo desde México. *Estudios sobre Religión* (Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur), n. 6, p. 7s, 1998.

GAXIOLA, Manuel. *La serpiente y la paloma*. México: Libros Pyros, 1994.

GILKES, Cheryl Townsend. The Black Church as a therapeutic community: suggested areas for research into black religious experience. *Journal of the Interdenominational Theological Center*, v. 7, n. 1, p. 29-44, Fall 1980.

GREELEY, Andrew M. Defection among Hispanics. *America*, v. 159, p. 61-62, 1988.

GREELEY, Andrew M. Defection among Hispanics (updated). *America*, v. 177, p. 12-13, 1997.

HERNÁNDEZ, Edwin. Moving from the cathedral to storefront churches: understanding religious growth and decline among Latino Protestants. In: MALDONADO, David (Ed.). *Protestants/Protestantes*. Nashville: Abingdon, 1999. p. 216-235.

HUNTINGTON, Samuel. *El reto hispano*. 2004. Disponible en: <[http://www.fp-es.org/abr\\_may\\_2004/story\\_2\\_6.asp](http://www.fp-es.org/abr_may_2004/story_2_6.asp)>. Acceso en: 14 mar. 2005.

JUÁREZ, Elizabeth. *De la secta a la denominación en Yajalon, Chiapas*. México: Inah, 1995.

KAMSTEEG, Frans H. *Prophetic Pentecostalism in Chile: a case study on religion and development policy*. Lanham: The Scarecrow Press, 1998.

LALIVE D' EPINAY, Christian. *Haven of the masses: a study of the pentecostal movement in Chile*. London: Lutterworth, 1969.

MACHADO, Maria das Dores C. As relações intrafamiliares e os padrões de comportamento sexual dos pentecostais e carismáticos católicos do Rio de Janeiro. *Revista da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro* (Série Ciências Humanas), v. 16, n. 1-2, p. 69-84, 1994.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Religion and poverty in Brazil: a comparison of catholic and pentecostal communities. *Sociological Analysis*, n. 53, p. 63-70, Spring 1992.

MAROSTICA, Matthew. a Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social. *Sociedad y Religión*, n. 12, p. 3-16, 1994.

MARTIN, David. *Tongues of fire*. Oxford: Blackwell, 1990.

MIGRATION POLICY INSTITUTE. *2005 American community survey and census data on the foreign born by State*. 2005. Disponible en: <<http://www.migrationinformation.org/datahub/acscensus.cfm?CFID=14551778&CFTOKEN=32882530>>. Aceso en: 14 mar. 2005.

MÍGUEZ, Daniel. *To help you find God: the making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. (Doctoral dissertation)– Vrije Universitat, Amsterdam, 1997.

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Cadernos do Iser 19: Editora Marco Zero, 1985.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PASSEL, Jeffrey. *New estimates of the undocumented population in the United States*. 2002. Disponible en: <<http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?ID=19>>. Aceso en: 14 mar. 2005.

PETERSEN, Douglas. *Not by might nor by power: a pentecostal theology of social concern in Latin America*. Preface by J. Míguez Bonino. Oxford: Regnum Books International, 1996.

RAMÍREZ, Daniel. 1999. Borderland praxis: the immigrant experience in Latino Pentecostal Churches. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 67, n. 3, p. 573-596, Sept. 1999.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

STEVENS-ARROYO, Anthony. Correction, si; defection, no. *America*, v. 189, p. 17-18, 2003.

SCOTT, Luis. *Salt of the Earth: a socio-political history of Mexico City Evangelical Protestants (1964-1991)*. Mexico: Editorial Kyrios: Cupsa, 1991.

SEMÁN, Pablo; MOREIRA, Patricia. La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos. *Sociedad y Religión*, n. 16, p. 95-110, 1998.

STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth*. Berkeley: The University of California Press, 1990.

U.S. CENSUS BUREAU. *QT-PL*: race, hispanic or latino, and age: 2000. 2000a. Disponible en: <[http://factfinder.census.gov/servlet/QTable?\\_bm=n&\\_lang=en&q\\_r\\_name=DEC\\_2000\\_PL\\_U\\_QTPL&ds\\_name=DEC\\_2000\\_PL\\_U&geo\\_id=16000US3451000](http://factfinder.census.gov/servlet/QTable?_bm=n&_lang=en&q_r_name=DEC_2000_PL_U_QTPL&ds_name=DEC_2000_PL_U&geo_id=16000US3451000)>. Aceso en: 15 mar. 2005.

U.S. CENSUS BUREAU. *QT-P16*: language spoken at home: 2000. 2000b. Disponible en: <[http://factfinder.census.gov/servlet/QTable?\\_bm=y&geo\\_id=D&-q\\_r\\_name=DEC\\_2000\\_SF3\\_U\\_QTP16&-ds\\_name=D&-\\_lang=en](http://factfinder.census.gov/servlet/QTable?_bm=y&geo_id=D&-q_r_name=DEC_2000_SF3_U_QTP16&-ds_name=D&-_lang=en)>. Aceso en: 14 mar. 2005.

U.S. CENSUS BUREAU. *Hispanic population reaches all-time high of 38.8 million, new Census Bureau estimates show*. 2003a. Disponible en: <<http://www.census.gov/Press-Release/www/2003/cb03-100.html>>. Aceso en: 14 mar. 2005.

U.S. CENSUS BUREAU. *Table 1: Race and Hispanic or Latino origin for the United States: 2000 to 2003 (Numbers in thousands)*. 2003b. Disponible en: <<http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/img/cb04-98-table1.xls>>. Aceso en: 14 mar. 2005.

U.S. CENSUS BUREAU. *Census Bureau projects tripling of Hispanic and Asian populations in 50 years; Non-Hispanic whites may drop to half of total population*. 2004a. Disponible en: <<http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/population/001720.html>>. Aceso en: 14 mar. 2005.

U.S. CENSUS BUREAU. *Hispanic heritage month 2004: Sept. 15 – Oct. 15*. 2004b. Disponible en: <[http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/facts\\_for\\_features\\_special\\_editions/002270.html](http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/facts_for_features_special_editions/002270.html)>. Aceso en: 14 mar. 2005.

U.S. CENSUS BUREAU. *Table 1: United States population projections by race and hispanic origin: 2000 to 2050. [s.d.]*. Disponible en: <[http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/PROJ\\_PIO-tab1.xls](http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/PROJ_PIO-tab1.xls)>. Aceso en: 14 mar. 2005.

VÁSQUEZ, Manuel. Pentecostalism, collective identity, and Transnationalism among Salvadoreans and Peruvians in the U.S. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 67, n. 3, p. 617-636, Sept. 1999.

VILLAFANE, Eldin. *The liberating spirit: toward an Hispanic American pentecostal social ethic*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1993.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WRIGHT, Pablo. Toba Pentecostalism revisited. *Social Compass*, v. 39, n. 3, p. 355-375, 1992.

ZUCKERMAN, Phil (Ed.). *Du Bois on religion*. London: AltaMira Press, 2000.

Recebido em 07/11/2006  
Aprovado em 09/01/2007