



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Construcción del joven en un sujeto religioso. Estudio comparativo de dos instituciones religiosas centroamericanas

Delázkar Noel Rizo Gutiérrez

delazkar.rg@gmail.com

**Centro de Investigaciones en Educación Superior en Antropología Social CIESAS-Sureste
Nicaragua**



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

RESUMEN

La investigación fue realizada durante el periodo 2009 – 2012. El objeto de estudio no fueron las ciudades en sí, sino un segmento juvenil específico de sus poblaciones, particularmente el que tiene que ver con una generación evangélica perteneciente a dos iglesias neopentecostales diferentes. El estudio etnográfico fue realizado en dos capitales centroamericanas, Managua, en Nicaragua y Ciudad Guatemala, en Guatemala. La **pregunta de investigación** que me motivó a plantear esta investigación está definida así: ¿Cómo se construye el joven urbano en un actor religioso después de su proceso de conversión en grupos evangélicos específicos? ¿Acaso la formación de los jóvenes en sujetos religiosos -en el futuro- se da únicamente a partir de la institucionalización colectiva y de la individuación de la fe, en conjunto con una búsqueda por obtener una salvación divina-terrenal-corporal o tiene esta formación otras formas de ser entendida?

ABSTRACT

The research was carried out during the period 2009 - 2012. The object of study was not the cities themselves, but a specific youth segment of their populations, particularly the one that has to do with an evangelical generation belonging to two different neo-Pentecostal churches. The ethnographic study was conducted in two Central American capitals, Managua, in Nicaragua and Guatemala City, in Guatemala. The research question that motivated me to propose this research is defined as follows: How is the urban youth built in a religious actor after his process of conversion into specific evangelical groups? Does the formation of young people in religious subjects -in the future- only take place from the collective institutionalization and the individuation of the faith, together with a search to obtain a divine-earthly-corporal salvation or has this formation other ways of being understood?



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Palabras clave

Conversión, jóvenes, religión, institución religiosa

Keywords

Conversion, youth, religious institutions



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Introducción

La siguiente presentación es un resumen de la tesis de maestría finalizada. A continuación, presento los resultados de la investigación realizada durante el periodo 2009 – 2012. El estudio fue realizado en dos capitales centroamericanas, Managua, en Nicaragua y Ciudad Guatemala, en Guatemala.

La **pregunta de investigación** que me motivó a plantear esta investigación está definida así: ¿Cómo se construye el joven urbano en un sujeto religioso después de su proceso de conversión en grupos evangélicos de corte neopentecostal? En fin, mi interés principal era conocer los motivos, intereses y anhelos de los jóvenes que optaban por vivir el proceso de la conversión religiosa como cambio de vida, relacionar los mecanismos de convencimiento con la formación de sus identidades sociales y analizar el movimiento histórico-generacional que esto implica para ambos países.

Los **objetivos generales** de la investigación fueron 1. Explicar por qué y cómo a partir de la experiencia social de la conversión religiosa al protestantismo se modifica la identidad y se construye un actor religioso en jóvenes de contextos urbanos, específicamente en grupos neopentecostales en Nicaragua y Guatemala. 2. Hacer un análisis sobre los mecanismos de integración colectiva de la religión evangélica y las motivaciones personales que llevan a los jóvenes urbanos a ingresar y permanecer en iglesias neopentecostales en dos países centroamericanos, Nicaragua y Guatemala.

Una de las características principales que ambas instituciones comparten en varios aspectos es su categoría cristiana: ambas son neopentecostales. Sin embargo, la que lleva más a fondo esta práctica de una manera independiente es Frater. La institución guatemalteca promueve abiertamente una teología de la prosperidad, un consumismo individualizado de la industria cultural evangélica (consumo de bienes religiosos y otros) a nivel latinoamericano y una relación institucional – generada por el discurso pastoral y consumada a través de la relación económica entre los feligreses y la institución – que exige seguir un doble orden tridimensional para lograr la salvación y conservar/prolongar la riqueza material: dios – espíritu santo – sanación y pastor – diezmo – protección



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

divina. Hosanna también promueve, aunque con menos insistencia, este pensamiento. Ambas comparten una escenografía neopentecostal en sus iglesias: sin símbolos escatológicos ni vestimenta eclesiástica, sino solamente altares que fungen como espacios para dar conciertos musicales o conferencias testimoniales con oradores.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Marco teórico

John Lofland y Rodney Stark (1965) fueron precursores en el análisis del proceso de conversión en los 60's, superando el dominante paradigma paulino de la conversión, donde se le explicaba como un cambio radical de creencia mediante una intervención divina y una -predisposición humana. A partir de este enfoque se ve la conversión como un proceso de múltiples factores causales: James V. Downton (1980) asoció el ejercicio de socialización de los líderes religiosos y la necesidad socioafectiva de los individuos; Carozzi y Frigeiro (1994) han identificado a los conversos como sujetos activos en la conversión, asumiéndola como una decisión personal que resulta en un cambio de visión, objetivos y creencias sobre ellos mismos y el mundo entero.

Es preciso mencionar que la mayoría de los autores centroamericanos han concentrado sus lentes en las iglesias pentecostales tradicionales debido a la fuerza y aceptación del movimiento en más de un siglo de permanencia. Sin embargo, es notoria la atención que recientemente se les ha dado a las llamadas iglesias neopentecostales para realizar análisis sobre ellas y no es de sorprender porque ellas justamente representan la nueva ola pentecostal¹ (Melendez 1993; Schäfer 1989, 1992; Campos 2003; García Ruiz 1999; Ortiz 2007). “Lo neopentecostal”² se puede entender como la continuidad de un proceso evolutivo del pentecostalismo en el mundo, una renovación de sus valores y también, como una ruptura denominacional con las viejas tradiciones doctrinales pentecostales (desapegándose de la indumentaria, los artilugios sagrados y el conservadurismo hasta llegar al punto de adoptar una visión apostólica de los líderes y no abrazar el rechazo radical con el “mundo mundano”). Aunque la glosolalia, el bautismo en agua y los dones del espíritu santo siguen siendo

¹ Esta sería la tercera ola pentecostal, según Peter Wagner, la cual está definida por ser una Nueva Reforma Apostólica. Dicha reforma incluye una teología nueva basada en la manifestación explícita de los poderes sobrenaturales del Espíritu Santo, la Teología de la Prosperidad, un liderazgo apostólico, una independencia económica y jerárquica de las iglesias tradicionales e históricas, una asociación factual con el mundo tecnológico actual y una estructura nueva. (Aguirre En Xilotl, 2010, 23-26)

² Un detallado análisis sobre la categoría de análisis “neopentecostal” como objeto de estudio puede encontrarse en el artículo de Ramiro Jaimes Martínez publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales en Revista Mexicana de Sociología 74, núm. 4 (octubre-diciembre, 2012): 649-678. México, D.F.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

parte de sus prácticas rituales, las dos primeras no comparten ni contienen la importancia simbólica que tienen en las iglesias pentecostales tradicionales; incluso, para algunas iglesias carismáticas emergentes e independientes sin denominación estos son valores evangélicos retomados con el fin de conservar una base religiosa atractiva³. Otro gran cambio en su dinámica es la búsqueda cada vez más interesada de feligreses de clase media-alta para sus congregaciones, dejando de ser exclusivamente “el refugio de las masas”⁴ para pasar a ser el teatro religioso de entretenimiento de la clase media y alta. Aunque aclaramos que esto no es *per se* para todas las iglesias neopentecostales en el mundo, sino que es una característica de las que se incluyen en este estudio. Wynarczyk se ha referido al neopentecostalismo como:

“[...] un desafío [...] a los clisés estéticos y morales del pentecostalismo histórico y a las inhibiciones puritanas, con su falta de rigorismo indumentario y en algunas cosas de normas de conducta, presentándose a veces en sus templos con escenarios, predicadores y cantantes llamativos, clima de revoltijo, cierto ambiente de fiesta popular” (Wynarczyk, 2006:78).

En Centroamérica, estos grupos neopentecostales se han involucrado con la clase media y alta de la sociedad, vinculándose con “los consorcios político-religiosos” que consolidan el segmento neoconservador de la religión. Las iglesias neopentecostales se caracterizan por ese elemento de “fiesta popular” al que alude Wynarczyk, las predicas se convierten en espectáculos gigantescos que hacen un llamado colectivo a la conversión religiosa, al poder divino del Espíritu Santo, a confiar en las habilidades místicas del pastor (unción del manto de Elías⁵), a creer en las capacidades curativas de

³ Véase Wagner, Peter y Deiros, Pablo (Manantiales de Avivamiento, 1998).

⁴ Holland utiliza la caracterización de Amzie Yoder de las mega-iglesias en Centroamérica (Mission Focus, Anual Review. 1994, Vol. 2. Pp. 45 – 50) con el fin de resaltar dichas características como propias del neopentecostalismo en Latinoamérica. Visitar URL: http://www.prolades.com/cra/regions/cam/mega-iglesias/estudio_fenomeno_mega-iglesias_cam-clholland.pdf. Ortiz (2007) hace un estudio comparativo entre las iglesias independientes y neopentecostales de Guatemala mostrando sus diferencias y similitudes en cuanto a sus historias, perspectivas, proyectos, políticas, congregación y economía.

⁵ Campos da una explicación sencilla de cómo algunos líderes de iglesias pentecostales (reformadas y en proceso de reforma) han encontrado su legitimización a la auto-apostolización en las escrituras bíblicas. Véase: Bernardo Campos (2003: 20)



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

artilugios mágicos⁶(Teología de la sanidad) y a invertir en el desarrollo económico de la iglesia, pues este también les beneficiara en teoría. Hay una fuerte inversión en los medios de comunicación (massmedia) por parte de los líderes de estas iglesias⁷ para poder expandirse nacional e internacionalmente: a través del internet, la prensa escrita, giras de conferencias, programas televisivos y radiales, publicaciones en revistas, libros, etc.

Una de las características más relevantes de las iglesias neopentecostales es su intención por formar a su feligresía con la teología de la prosperidad tal si fuera una política de vida, una norma económica y religiosa que debe de predominar como el valor moral más alto antes de llegar a la salvación; lo que, de paso, ya está asegurada al institucionalizarse. Semán propone una definición que no se aleja mucho de lo que autores como K. Hagin, Peter Wagner o Yonggi Cho habían predicho décadas atrás con respecto a la praxis y doctrina de esta teología que se ajusta muy bien al sistema económico neoliberal actual.

“Se trata de un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material. Si de una parte se sostiene que la bendición divina incluye bienestar material, de otra se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y *esperando* que lo poblado sea retribuido con creces” (Semán, 2001: 145)

De acuerdo a los datos de PROLADES⁸, Clifton L. Holland afirma que la población de adeptos más grande entre las iglesias protestantes en Nicaragua para 1997 era de 65,315 miembros ubicados en la congregación pentecostal denominada como Asambleas de Dios. La tradición pentecostal en Nicaragua antes del 2000 ya contaba con el 55% del total de miembros evangélicos de 72 grupos dife-

⁶ Neosacramentalismo en objetos como pañuelos, cruces, sal, piedras, llaveros, vasos con agua bendita, oraciones colectivas, etc.

⁷ Por dar algunos ejemplos: Cash Luna (Guatemala), Edir Macedo (Brasil), Héctor Aníbal Giménez (Argentina).

⁸ Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos (PROLADES) es una derivación del Proyecto Centroamericano de Estudios Socioreligiosos (PROCADES), el cual es producto del Comité Evangélico Pro Ayuda al Desarrollo (CEPAD), organización interdenominacional que se estableció después de los desastres naturales en toda Centroamérica en la década del 70.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

rentes en todo el país. Según el Censo Nacional de 2005, la religión católica pasó de 72.9% de la población total en 1995 a 58.5% en el 2005 y por su parte, los evangélicos pasaron de 15.1% a 21.6%. El declive estadístico de los católicos infiere, un crecimiento poblacional para las religiones protestantes o evangélicas.

En Guatemala para 1980, las iglesias de tradición pentecostal abarcaban al 57.1% de la población evangélica total y en la actualidad se estima que cuentan con el 80%⁹. Ahora bien, de acuerdo al PEW Report del 2006, las personas que se identificaron con el pentecostalismo (iglesias pentecostales y neopentecostales que provienen de la corriente protestante) son el 34% de la población total (estimado probabilístico sobre un total de 12 millones de personas, considerando a la población de 18 años en adelante) y los católicos (incluidos los carismáticos y pentecostales que tienen conexión ideológica con la iglesia católica) han descendido hasta un 48%¹⁰.

Ahora bien, está claro que la política, la economía, la religión y la cultura de un país están intrínsecamente relacionadas con la situación de su sector juvenil. La percepción que los y las jóvenes están construyendo sobre sí mismos, sobre “otros”¹¹ y sobre el mundo entero es de interés primario para comprender el proceso histórico de nuestras sociedades. En este sentido, la investigación hizo un recorrido sobre la construcción identitaria del joven¹² a partir de la conversión, momento donde empieza a decidir o decide nuevamente que “mundo” será en el que viva, qué valores asumirá como actor social; si reforzará sus imaginarios sociales anteriores o adoptará nuevos; en fin, es un espacio

⁹ (Schäfer, 1992:124).

¹⁰ PEW Report (2006).

¹¹ Reguillo expone la visión de un “otro” como un sujeto relacional antagonista, no necesariamente uno definido por diferencias socioeconómicas o regionales, sino por una construcción simbólica de la alteridad. Véase: Reguillo, Rossana (2003). “Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión” en Gabriel Medina (comp.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2003. Pp. 103 – 118.

¹² Krauskopf (1998) ha puntualizado que existe una diversidad de ambientes para la construcción de identidad en la juventud centroamericana: hay unos que posibilitan con mayor facilidad la auto-reflexión del joven con respecto a su vida futura, tanto económica como afectiva; por otro lado, hay jóvenes que viven en condiciones socio-económicas tan deterioradas que sus identidades están a la sombra de proyectos pre-determinantes. Otros estudiosos han señalado la participación política de los jóvenes como generación de cambio político (Martín-Baro, 1983; Sabenije y Andrade-Eekhoff, 2003), su involucramiento en pandillas y maras reflejando la opresión estructural del sistema y su respuesta (contra)cultural (Merino, 2001), el cuerpo, la música, la identidad y el sentido de la juventud (Balardini, 2002; Zuñiga, 2005; Castañeda, 2008).



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

en la vida donde las nuevas pertenencias identitarias son asumidas por los jóvenes con el fin de comprender su entorno interior y exterior.

Hay que recordar, y esto lo advierte bien Balardini, que la juventud como categoría y fenómeno social se ha venido transformando desde las revoluciones burguesas y el desarrollo del capitalismo en razón del consumo y participación del joven en las nuevas modalidades laborales¹³, por lo menos en los Estados occidentales modernos (Balardini, 2000). Con esa óptica, la juventud se ha querido comprender desde una moratoria social¹⁴, desde una transitoriedad donde el adulto es la cúspide de la vida y la meta moral-social por alcanzar. Bajo esta conceptualización, al joven se le define por su estado *hacia* la adultez emocional, laboral y político-social y no por sus procesos mismos (en este sentido, el joven *no es* sino que *va hacia* una identidad).

¹³ Entre los siglos XVIII y XIX sucedió que los estratos elites de los estados modernos concibieron la formación científica y tecnológica de este nuevo sector social con el fin de que se asegurara el traslado del poder económico y político hacia las nuevas generaciones. Justamente en este contexto nace el concepto de juventud, pero no se debe de entender por esto que los jóvenes fueron jóvenes a partir del desarrollo de los Estados Modernos, no, lo que se trata de aclarar aquí es que la etapa juvenil como categoría individual fue adoptada debido a la necesidad histórica de involucramiento de los jóvenes en el nuevo marco económico industrializado de la sociedad occidental (Morch, Sven. 1996).

¹⁴ “La juventud se presenta entonces, con frecuencia, como el período en que se posterga la asunción plena de responsabilidades económicas y familiares, y sería una característica reservada para sectores sociales con mayores posibilidades económicas. Esta sería la juventud paradigmática, la que se representa con abundancia de símbolos en el plano massmediático: deportiva, alegre, despreocupada, bella, la que viste las ropas de moda, vive romances y sufre decepciones amorosas, pero se mantiene ajena, hasta su pleno ingreso a las responsabilidades de la vida, a las exigencias, carencias y conflictos relativos a la economía, el trabajo y la familia” (Margulis y Urresti, 1998). Se puede notar que esta definición otorga un ideal para ser joven, pero consideramos a la juventud paradigmática más un sujeto teórico que factual.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Metodología

La característica que articula a todos estos elementos no es sólo la categoría de juventud o su vida de jóvenes *per se*, sino también su posicionamiento en la sociedad como sujetos sociales, actores religiosos particularmente, pertenecientes a una comunidad religiosa que converge en instituciones específicas de referencia neopentecostal ambas. Esto nos permite presentar dos espacios de interacción social para el análisis en la investigación, *dentro* y *fuera* de la vida institucional. En la primera, el joven creará su identidad y vivirá experiencias sociales nuevas que le proporcionaran indicadores para prepararse para sus siguientes experiencias en la vida. En la segunda, el joven como sujeto social establece relaciones de amistad en su comunidad, mantiene lazos emocionales con su familia y tiene una comunicación fluida con redes sociales que no necesariamente son parte de su grupo religioso.

Anexo a esta dualidad de espacios de interacción que crea el joven, situados todos dentro de la ciudad, es necesario entender que hay también una relación de temporalidad que se divide en dos momentos concretos en la construcción de su identidad como sujeto social y actor religioso. Un momento *antes*. Este momento no es definitorio, sino que puede verse como *en proceso de*, considerando que estos jóvenes establecen como una meta ideal involucrarse plenamente en un futuro con la iglesia. Y un momento *después*. Este momento es definido cuando el joven acepta ser un miembro activo de su específica institución evangélica, tanto por él mismo como por los líderes de la iglesia.

Después de ubicar espacial y temporalmente el movimiento de los jóvenes en esta etapa de conversión religiosa, es necesario comprender que ellos mismos están en una constante lucha por articular los elementos estructurantes de la cultura con su propia agencia. Esta interrelación de condiciones sitúa al joven en diversas tramas culturales o como les llama Feixa, *culturas juveniles*.



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Por un lado, tomé en cuenta que la identidad del joven se construye partiendo de la combinación de múltiples elementos estructurales que importan en ellos dosis condicionantes de sentido para que estos sepan ubicarse y dirigirse en los diferentes contextos en los cuales circulan, como bien ha señalado Feixa. Por otro lado, no podemos pensar en los jóvenes como actores religiosos que actúan mecánicamente ante los condicionantes sociales del sistema, ni en la adopción de las imágenes culturales de manera homogénea y sumisa, sino que hay que rescatar la individuación con que se conforman como sujetos sociales únicos, la cual está constituida por una constante confluencia de experiencias, saberes, ideales, roles por cumplir y pruebas por realizar.

Escogí hombres y mujeres jóvenes (jóvenes de 20-30 años) que se identificaban como evangélicos y miembros de la institución estudiada. A estos los observé como individuos contruidos socialmente tanto por sus antecedentes personales como por la institución religiosa. Viaje entre ambos niveles de observación y análisis. Con esto, mi posición era considerarlo como una persona que tiene diversas respuestas ante las normas y valores institucionales.

Para cubrir las diferentes localidades donde circulaba el joven utilicé una *etnografía móvil*; es decir, pude “seguir a los sujetos”. Entendí la iglesia solamente como uno de los espacios donde el joven existe como actor y sujeto religioso en formación, pero a pesar de ser central en su vida, no la considere el único donde cumplía con esos roles nuevos de su vida. La idea de seguir a los jóvenes conversos en los distintos contextos sociales donde se relacionan cotidianamente tenía como fin el poder observar comparativamente, con total articulación entre cada locación, el desarrollo y desenvolvimiento del sujeto religioso en las diversas redes que ellos mismos tejían.

Utilicé la herramienta de *Trayectoria* como técnica de investigación para hacer una composición de la historia de sus vidas cotidianas; indagando en sus redes, las experiencias sociales que habían vivido hasta ese momento, los retos estructurales que habían tenido que sobrepasar y los diversos espacios de individuación (familia, escuela, trabajo, partido político, calle, etc.) en los cuales se había formado la identidad del joven antes del proceso de conversión religiosa.



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Tomando en cuenta que el ingreso a esta comunidad religiosa neopentecostal y la conversión misma representan un punto de partida central en la vida del joven, me auxilié de la herramienta del *Turning Point* para explorar los eventos que promovieron la decisión del joven a convertirse, los momentos de inflexión de sus vidas. Analicé los distintos factores familiares, personales, locales, nacionales y globales que influyeron en la toma de decisión del joven y tracé los relatos entre sí para hacer una comparación donde situé los eventos similares.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Análisis y discusión de datos

Una característica de Fraternidad Cristiana que difiere de Hosanna está en la población meta de la institución. La mayoría de los miembros de Frater son de clase media-alta y alta, y en algún porcentaje menor tiene una población que proviene de estratos más bajos, pero ésta no es tan representativa del total de sus más de 15,000 miembros activos. Hosanna, por su parte, también posee un segmento significativo de feligreses de clase media-alta, pero el grupo poblacional de clase baja es mucho mayor que el de Frater e incluso, en algunas de sus iglesias-sucursales este segmento suele ser el más alto en su totalidad. Con esto no queremos decir que Hosanna se interesa más por sectores pobres o empobrecidos de la sociedad nicaragüense, sino que describimos esta característica para dejar un antecedente que nos servirá de nexo para otras diferencias. La siguiente diferencia surge de este mismo punto: Frater tiene una congregación mayoritariamente de clase alta porque así lo estipula su visión y misión institucional. Su objetivo es captar únicamente a personas que resulten de beneficio económico, operativo, político e ideológico para su institución y que estos representen a un sector de influencia en el desarrollo del estado-nación guatemalteco. Por el otro lado, aunque Hosanna si considera absorber este tipo de feligreses para obtener alianzas económicas y políticas nacionales, pero su estrategia de expansión está basada en la captación de jóvenes de todas las clases sociales. Lo que a Hosanna, como institución, le interesa más es expandirse en todo el territorio, no acaparar un único sector socioeconómico.

Ambos son similares en tener dos sedes en la ciudad capital y que entre cada sede exista una marcada diferencia de clase. La iglesia que tiene mayor financiamiento, más oficinas y mejor estructura visual, para ambos casos, es la que tiene el mayor número de fieles congregados y con mayor capacidad económica. Sin embargo, difieren, nuevamente, en su estrategia de expansión. Primero, Hosanna tiene un sistema de red de iglesias en 6 diferentes municipios del país. Cada sede tiene diferentes pastores a cargo y cada pastor tiene cierta autonomía de la institución central, pero todas obedecen a esta. El plan último es expandirse hasta cubrir todas las regiones del país con una ordenanza de pastores instruidos por ellos mismos. En cambio, Frater no considera tener más de 2 sedes



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

en la misma ciudad capital y por lo tanto, únicamente dos pastores rectores, el hijo y el padre (uno como sucesión del otro). Su estrategia de expansión geopolítica es a través de células y su crecimiento en volumen de feligrés, al igual que Hosanna, pero sólo es concebible para sus dirigentes tener líderes de células y pastores intermedios, permaneciendo la familia López como la única figura representativa de la institución.

Finalmente, una de las características principales que ambas instituciones comparten en varios aspectos es su categoría cristiana: ambas son neopentecostales. Sin embargo, la que lleva más a fondo este pensamiento es Frater. La institución guatemalteca promueve abiertamente una teología de la prosperidad, un consumismo individualizado de la industria cultural evangélica a nivel latinoamericano y una relación institucional donde hay que seguir un doble orden tridimensional para lograr la salvación y prolongar la riqueza material: dios-espíritu santo-sanación y pastor-diezmar-protección divina. Hosanna también promueve, con menos insistencia, este pensamiento y además, tiene una escenografía neopentecostal en sus iglesias, al igual que Frater, sin símbolos escatológicos ni vestimenta eclesiástica, sino solamente altares que fungen como espacios para dar conciertos musicales o conferencias testimoniales. Sin embargo, sus prácticas neopentecostales tienen un límite institucional, puesto que todavía son miembros activos de las Asambleas de Dios y están adscritos a esta como una iglesia pentecostal. Practican el ejercicio de la sanidad divina y la *glosolalia* como atributos de la iluminación del espíritu santo en el cuerpo y en los discursos pastorales se motiva a la congregación a guardar fe en el poder de intervención de dios en la vida cotidiana, lealtad a los pastores porque ellos saben cómo dirigir la lucha contra las potestades (Satanás) presentes en el mundo de Cristo. Su interés por desplazarse entre las clases bajas es también una muestra de sus orígenes pentecostales, pero la institucionalidad e institucionalización postmoderna de sus feligreses es muestra del camino neopentecostal que están asumiendo sus dirigentes.



XXXI CONGRESO ALAS URUGUAY 2017

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Conclusiones

Hosanna se inclina hacia una renovación carismática y administrativa, pasando del pentecostalismo que las Asambleas de Dios conservan celosamente a una independización denominacional que contenga prácticas neopentecostales, pero manteniendo la relación congregacional con sus otras iglesias. Fraternidad enfatiza la privatización de la fe con sus estructuras de poder; es más directo en sus metas empresariales, más público en la sutura de sus espacios de integración y más selectivo para quienes ofrecen sus productos religiosos.

La forma, intención, léxico y temática de los discursos pastorales de Spencer y López no está desligado de los intereses del mercado evangélico internacional; es decir, el discurso como formador de jóvenes en sujetos religiosos tiene sentido en cuanto a que dosifica la reproducción de ideas, prácticas y valores neopentecostales; en este circulan los mismos bienes simbólicos de un campo religioso que se combina con el contexto de cada nación y condición de cada feligresía.

Estos jóvenes están tan dentro del sistema-mundo como cualquier otra persona y eso significa que son una parte operativa de este, son parte de la estructura de poder de una ideología global; negocian, alimentan y combaten la diferenciación de clases, comparten espacios de sentido, urbanos y rurales, sagrados y profanos, son consumidores de la nueva tecnología, se informan y desinforman de los paradigmas actuales, se educan con las nuevas normativas y los nuevos valores glocales, conviven con personas de su generación y de otras en el mismo tiempo/espacio. Todo a partir de un sistema institucional, y a su vez, desde lo individual.

Los jóvenes encuentran en estos sistemas de creencias institucionalizados una satisfacción personal, social, económica y espiritual que sirve de nivelador para sus vidas. En un sentido práctico se les ofrece un modelo totalitario para equilibrar moralmente sus historias personales, sus romances, sus ideales, sus relaciones familiares, sus espacios comunitarios, las pruebas a las que son expuestos; en fin, una herramienta para ajustar todas las necesidades actuales de sus vidas.



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Ambas instituciones proveen de un servicio de cierre para los conflictos pasados individuales y lo compensan todo con la resocialización del joven como un sujeto religioso de consumo y de cambio, utilizando un discurso legitimante con la postmodernidad y el sistema capitalista, proponiendo un *telos* personal e individualizado, una visión futurista y escatológica de la finalidad del ser humano en la sociedad, protección y sanación corporal, poderes espirituales sobrehumanos, éxito económico y ascensión (*postmortem*) a una vida divina feliz.



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Bibliografía

VIII Censo Nacional de población y IV de vivienda, 2005. INEC, Nicaragua.

XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación, 2002. INE, Guatemala.

Alpizar, Lydia y Bernal, Marina 2003. “La construcción social de las juventudes” en *Última Década*, noviembre, n° 019 CIDPA, viña del mar, Chile.

Balardini, Sergio:

- 2000. “De los jóvenes, la juventud y las políticas de juventud”. En *Última Década*, septiembre, n°13, CIDPA, Viña del mar, Buenos aires, Argentina.
- 2002. “Jóvenes, tecnología, participación y consumo” en *CLACSO*, Buenos Aires.

Feixa, Carles 1999. *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Editorial Ariel. Barcelona, España.

Giménez, Gilberto, 2005. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, en *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, México, 2005. En http://vinculacion.conaculta.gob.mx/capacitacioncultural/b_virtual/tercer/1.pdf.htm

Marcus, George, 1995. “Etnografía en/del sistema mundo. Surgimiento de la etnografía multilocal” en *Alteridades*, 2001, n° 11. México.

Martín Ruiz, Juan Francisco, 2005. “Los factores definitorios de los grandes grupos de edad de la población: tipos, subgrupos y umbrales” en *Geo Crítica / Scripta Nova*. (Universidad de Barcelona, vol. IX, núm. 190) en <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-190.htm> [ISSN: 1138-9788] acceso el 15 de septiembre de 2010.

Meléndez, Guillermo, 1993. *Iglesias y Sociedad en la actual coyuntura centroamericana*. DEI, Costa Rica.

Reguillo, Rossana, 2000. “Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión” en *Revista Brasileira de Educação*, Maio/Jun/Jul/Ago 2003, N° 23. Instituto Tecnológico de Estudos Superiores do Ocidente, Departamento de Estudos Socioculturales.

Schäfer, Heinrich 1989. “Una tipología del protestantismo en Centroamérica” en *Pasos* No. 24, Julio – Agosto.



**XXXI CONGRESO ALAS
URUGUAY 2017**

3 - 8 Diciembre / Montevideo

Las encrucijadas abiertas de América Latina

La sociología en tiempos de cambio

Schäfer, Heinrich, 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. 1ª. ed. DEI, San José, Costa Rica.

Sorj, Bernardo y Martuccelli, Danilo (2008). *El desafío latinoamericano. Cohesión social y democrática*. Instituto Fernando Henrique Cardoso, San Pablo, Brasil.

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

Wilson, B., 1970. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

World Youth Report 2007 - Young Peoples Transition to Adulthood: Progress and Challenges. Naciones Unidas, diciembre 2007.

Wynarczyk, Hilario, 2006. “La difusión de las iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales en la Argentina y el Brasil. Constantes y Rupturas” en *FCSE*, UCA, Año 6. No. 27.