

Religión y Modernización. La producción y la recepción de los escritos de Emilio Willems en Brasil sobre religión. ¹

Religion and Modernization. The production and reception of the writings of Emilio Willems in Brazil on religion.

Dr. Leonildo Silveira Campos
Universidade Metodista de São Paulo²

Recibido el 15-05-09
Aceptado el 25-09-09

Resumen

Emilio Willems (1905-1997), natural de Alemania, llegó a Brasil en 1931. Había concluido su doctorado en la Universidad de Berlín. Cinco años más tarde, comenzó a trabajar como profesor e investigador en la recién fundada Universidad de São Paulo y en la Escuela Libre de Sociología y Política. Inicialmente, sus investigaciones se concentraron en el proceso de asimilación y aculturación de inmigrantes en Brasil. Posteriormente, el Brasil moderno, urbano e industrial, que surgía a partir del vaciamiento del Brasil tradicional, rural y atrasado se tornaría el centro de sus estudios. Para Willems, el impacto de ese tránsito de lo rural a lo urbano posibilitó la aparición de un pluralismo religioso y de una religión interiorizada. El crecimiento del número de protestantes, especialmente de pentecostales, estaría ligado al proceso de modernización de la sociedad latinoamericana.

Palabras-Clave: Modernización, Religión y cambio, Protestantismo en América Latina.

Religion and Modernization – the production and reception of Emilio Willems’ works in Brazil about religion.

Abstract:

Emilio Willems (1905-1997), a native of Germany, arrived in Brazil in 1931. He had completed a Ph.D. program in the University of Berlin. Five years later, he started serving as a professor and a researcher at the Universidade de São Paulo, which had been recently founded, and at the Escola Livre de Sociologia e Política. In the beginning, his studies were focused on the process of assimilation and acculturation of immigrants in Brazil. But later, Brazil, a catholic, traditional, rural and outdated country that was quickly becoming modern, urban and industrial, was made the focus of his studies. For Willems, the impact of Brazil’s passage from rural to urban led to the arising of a religious pluralism and an interiorized religion. The growth in the number of Protestants, especially Pentecostals, would be connected to the modernization process of the Latin-American society.

Keywords: Modernization, Religion and change, the Protestantism in Latin America.

Introducción

El tema abordado en este texto está relacionado con la producción y recepción de los escritos de Willems (1905-1997), específicamente con aquella que trata el tema de la religión en Brasil, así como con las maneras en que sus contribuciones fueron recibidas o usadas por la comunidad de investigadores interesados en este asunto. Analizaremos en este artículo las investigaciones y escritos de Willems concernientes a las relaciones entre religión y modernización realizadas durante los 18 años (1931-1949) de permanencia en Brasil. En 1949 el mudó la residencia para los Estados Unidos donde se quedó hasta la muerte.

En la etapa de su vida en América del Norte, Willems privilegiaría, en sus investigaciones, el crecimiento del protestantismo, especialmente el de formato pentecostal. Por lo tanto, su énfasis continuó dirigido hacia las relaciones de la religión con el proceso de modernización tanto en Brasil como en Chile, específicamente, a través de la comparación de lo que estaba ocurriendo en ambos países en lo tocante a los cambios económicos, sociales y culturales.

La obra académica y científica producida por Willems, durante su estancia en Brasil, está más relacionada con su interés antropológico y etnográfico de que con cuestiones relativas a la sociología. Además, la dimensión religiosa no constituía una prioridad en sus observaciones y análisis acerca de la sociedad brasileña. Su objetivo era valorar el impacto que los cambios culturales y modernizantes producían en los diferentes grupos sociales o en las comunidades. La religión era, solamente, un inciso dentro de una preocupación mucho más amplia.

Además, los estudios y las investigaciones de Willems ocurrieron dentro de los marcos teóricos del funcionalismo; de la influencia sociológica alemana; y de los presupuestos de la Escuela de Chicago, para la cual tanto la urbanización como la industrialización eran sinónimos de modernidad. En esta escuela pontificaba Robert Park (1864-1944), quien había estudiado en Berlín con Georg Simmel (1858-1918), así como el alemán Louis Wirth (1897-1952). Para Wirth el “urbanismo era un estilo de vida”. Su introducción provocaría tanto un proceso de desorganización de la vida rural como una reorganización de la vida urbana.

¿De qué manera Willems encaraba la religión y cuál era la función que ésta debía desempeñar en la sociedad? Tal cuestión aparece en su libro *Antropología Social* (1961:14), en el cual se afirma que, “en todas las sociedades humanas conocidas, existen creencias y fuerzas sobrenaturales” a las que se les atribuye, por parte de las personas, la capacidad de interferir en la vida humana. No se trata, por lo tanto, de discutir si tales fuerzas existen o no, sino de “reconocer el hecho de que el ser humano siente, piensa y actúa, *como si* lo sobrenatural fuese real” (cursiva de él). Para Willems, esas fuerzas son usadas en cada cultura como formas preventivas y eficientes de sanción social.

El vínculo de Willems con la teoría funcionalista y sus paradigmas formaba parte del espíritu que en aquella época prevalecía en el ámbito de la Ciencias Sociales. Quizás ese sea uno de los motivos por los cuales su obra fue poco apreciada en los círculos académicos brasileños en las décadas siguientes. Además, después de 1950, los paradigmas y las referencias teóricas marxistas, conjuntamente con la sociología de la religión francesa, llegarían a Brasil con mucha fuerza, provocando una disminución de la influencia de los funcionalistas en lo que se refería a la producción de conocimiento científico.

A partir de entonces, la preocupación de los investigadores dejaría de estar volcada hacia los procesos de aculturación y asimilación e iría a privilegiar aspectos relativos a la situación de conflicto en la cual la religión se encararía como mera fuerza alienante. En ese escenario se redujo grandemente el interés por los escritos de Willems (1946), quedando entre los más procurados su libro *A aculturação dos alemães no Brasil* (La aculturación de los alemanes en

Brasil) y, eventualmente, algunos de los estudios de comunidades. Ese desinterés se reforzó, inclusive en el período de su permanencia en São Paulo, debido al surgimiento de un clima de conflicto y disputas entre los científicos sociales de la Universidad de São Paulo, quienes discutían los rumbos que debía seguir la nueva ciencia implantada en Brasil.³

En esa disputa vencieron aquellas corrientes que valoraban la lucha de clases o las que se aproximaban al fenómeno religioso a partir de la sociología de la religión francesa. Una parte de estas tendencias puede ser encontrada en las obras e investigaciones de Roger Bastide dedicadas a las religiones afro-brasileñas.⁴ Sin embargo, aunque existieron motivos que provocaron el desinterés por la obra de Willems, la verdad es que él no dejó establecida en Brasil una tradición socio-antropológica o una influencia duradera en las Ciencias Sociales. Inclusive, Florestan Fernandes (1920-1995) o Gioconda Mussolini (1913-1969)⁵, que fueron compañeros de Willems en algunas investigaciones, no dieron continuidad a los trabajos de su antiguo maestro.⁶

1 – Willems: trayectoria y producción escrita entre 1931-1949 acerca de la religión en Brasil.

Iniciaremos este análisis de la producción intelectual de Willems en Brasil con datos biográficos y, a través de ellos, destacaremos algunas informaciones acerca de su decisión de emigrar hacia Brasil. A continuación aparecen referencias concernientes a las primeras observaciones y a los escritos etnográficos, así como a su inserción en los nuevos centros de investigación en el área de las Ciencias Sociales, que en aquella época iniciaban sus actividades en la ciudad de São Paulo.

Willems nació en un suburbio de Colonia, Alemania, en 1905, y murió en Nashville, Estados Unidos, en 1997.⁷ Su padre era un médico católico, que lo educó con mucha disciplina y rigor. Tal forma de educación, aunque fuera común en aquellos días en Alemania al final del II Imperio y durante la República de Weimar, ayudaría a Emilio Willems a tornarse un cuidadoso, disciplinado y meticulado investigador de campo. Su formación universitaria ocurrió durante el período que antecedió la toma del poder por los nazis. En 1924 comenzó sus estudios en Ciencias Económicas en la Universidad de Colonia. Posteriormente Willems se mudó para Berlín, donde tuvo contacto con los pensamientos de Ernst Troeltsch, Max Weber, Simmel y Dilthey.

En el transcurso del año 1930, cuando terminó su doctorado en filosofía, Willems trabajó como periodista en el área jurídica, lo que le permitió entrar en contacto con varios de los procesos policiales que se llevaron a cabo contra los nazis. Él, entonces, percibió que los nazis acusados por practicar la violencia no eran tolerantes con sus adversarios. La creciente radicalización política entre nazis y comunistas, y las incertidumbres acerca del futuro de la economía alemana le asustaban grandemente. En esa época, en el transcurso de la década de 1930, Europa y el mundo caminaban rumbo a la explosión de la Segunda Guerra Mundial y la República de Weimar transitaba hacia su derrota final.

Había, entonces, en la República Alemana de Weimar, una gran batalla entre “civilización y violencia”. Norbert Elias (1997:160) se refiere a aquel período como un momento en el que el Estado fue perdiendo el monopolio sobre la violencia física. Ese escenario tenía, por tanto, todos los elementos para asustar no solamente a los judíos sino también a la clase media más intelectualizada. Mientras tanto, la sociedad alemana experimentaba el desempleo, la alta inflación, la crisis política y social. Tal situación alimentaba el miedo de Willems ante la posibilidad de la llegada a Alemania de un período trágico. Por tales motivos, el siguiente año, 1931, Willems embarcó con su mujer hacia el Brasil. Años más tarde, escribiéndole desde los Estados Unidos a su amigo Oracy Nogueira (1917-1996), de la Universidad de São Paulo, una breve autobiografía, usada por Glaucia Villas Boas (2000), Willems se refirió a la situación económica y política de Alemania como una de las razones que lo llevó a emigrar: “*Como yo ya*

no tenía ilusiones acerca de la naturaleza bestial de un posible régimen nazi, estaba decidido a aprovecharme de la primera oportunidad para escapar del cataclismo inminente.”

1.1 - El período inicial de Willems en Brasil (1931-1936)

Willems llegó a Brasil con una lista de direcciones y nombres de personas que podrían ayudarlo en la tarea de comenzar la vida en otras tierras. Recibió una invitación para trabajar como profesor de griego, latín y francés en un seminario católico en la ciudad de Brusque, en Santa Catarina. En esta pequeña ciudad permanecería por algunos años.

En Brusque Willems experimentaría la diferencia entre la dinámica de la vida urbana de Berlín y la tranquilidad, casi rural, del referido pueblo, localidad en la que desde el siglo XIX vivían descendientes de alemanes. Esa primera inmigración de Willems prepararía el camino para una nueva experiencia, que se materializaría 18 años más tarde.

A partir de las observaciones realizadas en los primeros años de su permanencia en Brasil, específicamente en Santa Catarina y Paraná, surgiría su primer libro publicado en Brasil (Willems, 1940): *Asimilación y poblaciones marginales en Brasil. Estudio sociológico de los inmigrantes germánicos y sus descendientes*. Así, el paso de Willems por los estados sureños, regiones con fuerte presencia de la inmigración italiana y alemana, le proporcionó el desarrollo de una esmerada observación de los fenómenos asociados a las transformaciones culturales resultantes de la inmigración.

Las consecuencias de los cambios sociales modernizadores captaron la atención de Willems, principalmente en las sociedades tradicionales aún centradas en una cultura rural. Quizás ese clima de desconexión de la cultura de origen, y de construcción de nuevos lazos socio-culturales, lo llevó a adentrarse en las formulaciones de Karl Mannheim sobre la relación entre conocimiento y sociedad. De ahí la preocupación de Willems con la Sociología del Conocimiento y su decisión de traducir, al portugués, el libro de Mannheim (1954) titulado *Ideología y utopía*.⁸

Willems, como todo inmigrante alemán, durante los años de la dominación nazi, experimentó, con su identidad cultural germánica, una mezcla de ruptura y continuidad. La Alemania que él abandonó, al decidir mudarse para Brasil y después para los EUA, dejaría de existir con la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Tal vez el hecho de que la producción intelectual de Willems haya privilegiado temas tales como procesos de asimilación, resistencia, marginalidad, cambio social, alienación ante las nuevas culturas propuestas al inmigrante, se deba a su percepción de inmigrante alemán en tierra extraña.

Es interesante observar la manera como Willems (1975: XI), durante su posterior permanencia en los Estados Unidos, interpretaba la vida que él había asumido en Brasil y las relaciones entre esa vida y sus investigaciones:

En 1949 cuando comencé a impartir clases a los estudiantes estadounidenses acerca de la América Latina contemporánea, pude reflexionar sobre los dieciocho años de permanencia continua en Brasil, no como profesor visitante, sino como un inmigrante que tenía la difícil tarea de ganarse la vida y sustentar la familia con el salario minúsculo de profesor. Aunque era frustrante, a veces, la adaptación a la vida de la pequeña ciudad brasileña demostró ser no solamente inevitable, sino también valiosa, y casualmente me torné un miembro de la clase media brasileña. En vez de ser una abstracción, su cultura se tornó mi cultura. Yo estaba “*going native*” (tornándome un nativo), pero sin dejar de ser antropólogo. La experiencia ciertamente me dio amplia oportunidad para entender la cultura desde dentro y estrictamente en los propios términos de ella. Durante sus 18 años de permanencia en Brasil, Willems pudo conciliar, tal vez no sin problemas, su situación de inmigrante y de profesor con sus actividades investigativas en materias tales como: etnografía, antropología y sociología. Sus artículos y libros versaron sobre temas casi siempre relacionados con los referidos campos del conocimiento humano. Realmente,

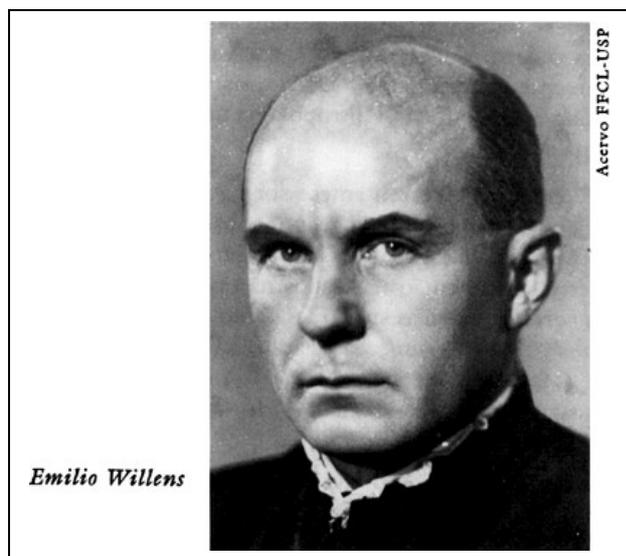
ningún texto de los que él produjo en ese período abordó, específicamente, el tema religioso. Este asunto aparece incrustado en una producción más amplia, que abarcaba aspectos tales como: inmigración, asimilación, relaciones inter-raciales, modernización o cambios culturales. Esas experiencias biográficas hicieron de él una persona con notable facilidad para percibir las relaciones entre etnia y cultura, así como para observar las formas a través de las cuales la religión colabora para que tales procesos sociales acontezcan.

1.2 – La fase académica e investigativa de Willems en São Paulo (1936-1949).

Cinco años después de su llegada a Brusque, Willems se muda para São Paulo e inicia su segunda fase brasileña en la producción de textos en los cuales trata, entre otros temas: el cambio, la modernización, la asimilación de nuevas etnias, las tecnologías e ideas. En São Paulo, Willems comenzó el último período de su carrera como profesor y investigador en Brasil.

Fue a partir de su traslado hacia São Paulo que su producción comenzó a estar marcada por contactos con el mundo académico. Se puede afirmar que Willems fue un hombre correcto, que llegó a la hora precisa y al lugar adecuado. En São Paulo, junto a otros profesores recién llegados de Francia, Italia y Alemania, él se tornó parte de un grupo que pautaría los primeros temas que debían ser investigados por las ciencias sociales brasileñas. Seguramente, la religión no era un objeto de estudio peculiar en ninguno de estos científicos sociales. Solamente Willems y Roger Bastide escribirían textos concernientes a la referida temática. El primero, la enfatizaría como uno de los aspectos que deben ser observados por los estudios de comunidad y modernización. El segundo quedaría fascinado por el estudio de las religiones africanas en Brasil.

En 1936, al llegar a São Paulo, Willems comenzó a enseñar en el Instituto Río Branco (una escuela secundaria), residiendo en un barrio distante, Santo Amaro. Luego fue convidado a trabajar en la Escola Livre de Sociologia e Política (Escuela Libre de Sociología y Política, ELSP), una institución fundada (27/5/1933) por la elite de la ciudad de São Paulo, que se interesaba en el uso del instrumental de las Ciencias Sociales y Políticas para entender lo que estaba sucediendo en el Brasil de los años 1930. Esta fue una década muy importante para la cultura brasileña, así como también lo fue para Europa. En ella se protagonizó, en Brasil, una radicalización entre la derecha y la izquierda.



Emilio Willems (en los años 1940).⁹

Carlos Guilherme Mota (1990:27) identificó parte de esta época, de los años 1930, como el período de “redescubrimiento del Brasil”. La Historia, la Sociología, la Antropología, la Economía, así como otras áreas del conocimiento,

procuraban nuevas formas para interpretar el colapso de las teorías tradicionales usadas para dilucidar la sociedad brasileña. Nacerían así, en aquella época, textos clásicos como: *Raízes do Brasil (Raíces de Brasil)* de Sérgio Buarque de Holanda; *Evolução política do Brasil (Evolución política de Brasil)* de Caio Prado Jr.; *Casa grande & senzala (Casa grande y senzala)*¹⁰ de Gilberto Freire; *Historia econômica do Brasil (Historia económica de Brasil)* de Roberto Simonsen, libros que hoy se consideran clásicos para el estudio de la cultura brasileña.

La dictadura de Getúlio Vargas (1930-1945) ocupó la mayor parte de los 18 años de Willems en Brasil. Al año siguiente de su llegada a Brasil, la elite cafetalera, después de perder en 1930 el control del Estado intentó dividir el país en el año 1932, cuando hubo una revolución separatista en São Paulo. Después de tres meses de combate, los revolucionarios se rindieron al poder central. La respuesta de la elite, cuyos hijos habían sido educados en escuelas europeas, fue la creación de un parque industrial, la fundación de instituciones universitarias como la ELSP, en 1933, y la Universidad de São Paulo (USP), en el año siguiente.¹¹

Los protestantes brasileños, en el transcurso de la década del 30, temían perder la libertad de culto obtenida con la caída del Imperio (1889) y no querían que se afectara la instauración de la separación entre Iglesia y Estado contenida en la Constitución laica promulgada por el régimen republicano en Brasil. El conflicto entre protestantes y católicos en la Villa de Cuña (local en el que Willems llevó a cabo una de sus pesquisas), así como en otras partes del territorio nacional, refleja la influencia católica como una marea creciente en los destinos del país.

También es oportuno aclarar que al inicio de 1930 en Brasil, al contrario de lo que ocurría en otros países de habla hispana en América Latina, no había ninguna universidad funcionando. La contratación de profesores europeos era necesaria debido a la falta de cuadros académicos en un país que nunca había tenido una universidad, tal y como era el caso de otros países latinoamericanos. Las diferentes etapas de la ELSP, y su importancia para las investigaciones en el área de las Ciencias Sociales en Brasil, serían objeto de estudio de diversos autores como Débora Maciel, Julio A. Simões, e Iris Kantor (2001).

Es importante resaltar que la inserción de Willems en el circuito universitario paulista, por mediación de Fernando de Azevedo (1894-1974), ocurrió en un momento muy especial. Había una intensa discusión acerca de la introducción de las Ciencias Sociales en la Universidad, en las escuelas secundarias, así como en lo concerniente al papel que estas disciplinas deberían ocupar en el proceso de modernización del país. La llegada a la ELSP de profesores extranjeros tales como: el norteamericano Donald Pierson (1900-1995), los alemanes Herbert Baldun (1899-1970) y Willems, o el arribo a la USP de los docentes Roger Bastide, Paul A. Bastide y Claude Lévi-Straus, todos franceses, haría de São Paulo un polo renovador de las discusiones sobre los dilemas culturales, sociales y económicos brasileños. El análisis de este proceso se realizaba tomando como eje las ciencias sociales.

Ese clima cultural que se produjo en São Paulo cautivó a Willems. Los estímulos venían tanto de la enseñanza como de las actividades de entidades destinadas a dar apoyo a las investigaciones en el campo de las Ciencias Sociales. En 1936 fue fundada en São Paulo, por Dina Lévi-Strauss, esposa de Claude Lévi-Strauss, y Mario de Andrade (1893-1945), la Sociedad Brasileña de Etnografía y Folklore, ligada al Departamento de Cultura del Municipio de São Paulo.¹²

Esa Sociedad funcionó durante tres años y en sus reuniones varios estudiosos, inclusive Claude y Dina Lévi-Strauss, presentaban las investigaciones que estaban siendo realizadas. Hay indicios de desavenencias entre Andrade y Dina. Pero, posiblemente, el retorno de la pareja

Lévi-Strauss hacia Europa en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial desencadenó el fin de aquella Sociedad de Etnología. Por otro lado, las presiones del gobierno autoritario de Vargas sobre los intelectuales paulistas provocaron la derrota política de Mario de Andrade.¹³ Con su distanciamiento y muerte, pocos años después, el proyecto de organización e investigación sobre temáticas relacionadas con la Etnología y el Folklore perdería su dinámica.

El nombre de Emilio Willems aparecía en la relación de los que fundaron aquella Sociedad (Estatuto de 1/9/1937) y entre los que dieron inicio a la Sociedad de Sociología de São Paulo, fundada en ese mismo año. Pero, Willems no parecía ser tan asiduo de las reuniones de aquella sociedad científica. Pues, hasta los pedidos que Mario de Andrade le hizo fueron encaminados por escrito. Hay en la correspondencia de Andrade una solicitud, por escrito, de informaciones acerca de las procesiones que se realizaban hacia los cementerios en la noche del Viernes Santo en São Paulo.

Willems, en aquel entonces decano de la cátedra de Sociología Educacional de la Universidad de São Paulo, le respondió enviándole bibliografía relacionada con el asunto en cuestión. El material archivado de la Sociedad de Etnografía y Folklore indica la existencia de un clima de vitalidad que envolvía las actividades docentes e investigaciones de Willems en São Paulo, inclusive antes de la publicación de su primer libro en Brasil.

2 – Religión en las investigaciones de Willems en Brasil.

Las primeras observaciones acerca de las relaciones entre cultura y religión, o entre religión y cambios, desarrolladas por Willems en Brasil acaecieron en el seno de una producción etnológica, antropológica y sociológica más amplia. Todas las investigaciones de Willems de aquel período enfatizaban sus preocupaciones por la confrontación entre modernidad y tradición. Aún cuando la práctica religiosa de los inmigrantes en proceso de aculturación y asimilación era examinada a partir del binomio “rupturas” y “continuidades”, su curiosidad se despertó debido a la presencia de inmigrantes alemanes y japoneses, así como por los conflictos surgidos por las diferentes visiones de mundo que estaban presentes en ese proceso. De ese impulso inicial surgió su libro *Asimilación y poblaciones marginales en Brasil*.

2.1 – Religión en las Investigaciones sobre los “teuto-brasileiros”.

La intención de Willems, al inicio de sus investigaciones en Brasil, era estudiar los inmigrantes alemanes que, al igual que los japoneses, se asentaron en el valle del río Ribeira de Iguape, al sur del Estado de São Paulo. Ante la duda acerca de los dos objetos de investigación, Willems (1946) opta por estudiar sus coterráneos, aquellos que como él habían emigrado hacia el Brasil. A estos alemanes, y a sus descendientes, Willems les dio el nombre de “teuto-brasileños”, pues, en su opinión, tales inmigrantes no serían ni “alemanes” ni “brasileños”, sino “teuto-brasileños”. Las investigaciones de Willems acerca del proceso de asimilación de inmigrantes alemanes en Brasil fueron registradas en un libro titulado *La aculturación de los alemanes en Brasil (A aculturação dos alemães no Brasil)*. Sus contribuciones están reunidas en dos partes de ese libro. En la primera, aparecen informaciones generales sobre el proceso de asimilación y aculturación, sobre la salida de esos alemanes del país de origen y sobre como se dio el proceso de colonización germánica en Brasil. El análisis de la dimensión religiosa se encuentra en la segunda parte del libro (1980:336-363). Sin embargo, para él, la religión actuó de una forma muy especial en el establecimiento de una consciencia étnica. Esa relación entre cristianismo evangélico y germanidad sería tomada como objeto de investigación en trabajos posteriores por otros autores¹⁴.

Para identificar los descendientes de los inmigrantes alemanes, que llegaron a Brasil durante el siglo XIX, Willems usó el término “teuto-brasileños”, ya que ellos no eran ni estrictamente alemanes ni podían ser considerados totalmente brasileños. Sin embargo, en ese libro de 1946, el número de páginas dedicadas al abordaje sociológico de la religión entre los alemanes y sus descendientes en Brasil fue escueto. Solamente un capítulo con 28 páginas, en las cuales se refirió a las relaciones entre religión, etnia, organización, desorganización y reorganización social. En ese texto, Willems trató inicialmente la bipartición de los pueblos de lengua alemana, destacando los credos religiosos, el católico y el protestante. Para él, la bipartición religiosa acaecida en Brasil después de 1824, con el inicio de la inmigración alemana, creó formas paralelas de aculturación entre quienes profesaban ambos credos. La minoría protestante se vio perjudicada por las leyes del Imperio, las cuales favorecían a los inmigrantes que pertenecían a la religión oficial – el catolicismo.

Willems, en ese libro, hace observaciones acerca de la desorganización religiosa en las primeras décadas de la llegada de los inmigrantes al Brasil, tanto entre los inmigrantes protestantes como entre los católicos. Había escasez de pastores alemanes que atendieran la feligresía luterana, lo que trajo consigo la improvisación de pastores laicos e innumerables conflictos clericales en el seno de las comunidades. Para Willems (1980:348), en Brasil, “el reclutamiento del clero para la atención de las comunidades siempre resultaba ser una fuente de conflicto y desorganización”. Hubo una época en la que los pastores eran enviados desde Alemania. Pero, con el transcurso del tiempo, y como resultado del montaje de un sistema administrativo de dimensiones regionales y nacionales, se fundaría la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana (IELB); surgiría la Facultad de Teología en São Leopoldo, en el siglo XX; y se institucionalizaría la religiosidad evangélica de los teuto-brasileños, superándose así la precariedad inicial de la transmisión de la memoria religiosa.¹⁵

A esa historia de desorganización y reorganización religiosa de los protestantes alemanes en Brasil se le dedicó un voluminoso e importante texto, escrito por Hans-Jurgen Prien (2001), que fue publicado en Alemania en 1989 y que dos años más tarde se tradujo al portugués. Prien, sin embargo, no cita ningún trabajo de Willems que hiciera alusión al tema de la precariedad religiosa de los inmigrantes alemanes en Brasil. Generalmente, los autores que posteriormente escribieron sobre el referido aspecto ignoraron las investigaciones de Willems. Algunos historiadores, como João Klug (1994), incluyen algunos de sus escritos en sus bibliografías. Pero, sin mayores comentarios.

Es interesante también observar que Willems (1967:30ss) al escribir sobre movimientos mesiánicos, milenaristas o rebeldes en Brasil como prueba de descontento, no hace referencia alguna a la situación vivida por sus coterráneos en Rio Grande do Sul en el siglo XIX. En un pequeño espacio, en un artículo de 1965, Willems (1980: 183) hace alusión a dos movimientos político-religiosos – Canudos y Contestado – como formas de revuelta y ansias de modernización. El movimiento Mucker fue ignorado por él. Esa omisión es lamentable, pues el episodio de los Mucker sirve perfectamente para mostrar las dificultades y los problemas enfrentados por los teuto-brasileños en el transcurso de un proceso desigual de aculturación, exactamente como Willems proponía abordar.

Sin embargo, Janaína Amado (1976), escritora de una de las principales obras relativas a la tragedia que involucró a los inmigrantes alemanes al sur del Brasil en un conflicto religioso-político, ocurrido en 1868-1874, en la región de São Leopoldo, el cual pasó a ser históricamente conocido como la “revuelta mesiánico-milenarista de los Mucker”. Decenas de partidarios de Jacobina Maurer, quien se presentaba como una encarnación del Cristo, fueron asesinados por fuerzas policiales brasileñas. Amado cita algunos de los textos de Willems y hace alusión a sus estudios sobre la aculturación de los alemanes asentados al sur del Brasil en los siglos XIX y XX. Pero, Willems ignora el tema relacionado con los Mucker.¹⁶

Los análisis de Willems llegarían a tener alguna influencia en Brasil. Sobre todo los que aparecen en su libro más conocido, *La aculturación de los alemanes en el Brasil*. Sin embargo, tal repercusión fue pequeña y de corta duración. Aún así, su énfasis en la aculturación persistiría en los abordajes de otros estudiosos que en décadas siguientes continuaron investigando sobre el tema de las culturas indígenas brasileñas. Un ejemplo de ello fue Egon Schaden (1969). Para esta nueva generación, la Etnología sería una materia muy importante, tal y como les enseñara Herbert Baldus (1937), el otro compañero alemán de Willems que permaneció en el Brasil hasta su muerte.

2.2 – Religión en los estudios de comunidad – el caso de la Villa de Cuña (Vila de Cuña)

El papel atribuido por Willems a la religión puede ser mejor comprendido a partir de sus más conocidas contribuciones en el campo del estudio de comunidad: el caso de la Villa de Cuña,¹⁷ investigación que fue llevada a cabo entre los años 1945 y 1946. Los resultados de esas investigaciones fueron publicados a manera de informe bajo el título: *Cuña. Tradición y transición en una cultura rural del Brasil*. La primera edición del libro acerca de Cuña le trajo problemas al autor. La elite de la pequeña ciudad sintió ultrajada su privacidad debido a los datos revelados y a las fotografías publicadas por el investigador. Hubo muchas protestas¹⁸ hasta que, en 1961, el libro fue reeditado con otro título: *Una villa brasileña. Tradición y transición*. El nombre verdadero de la villa, Cuña fue sustituido por “Itaipava” y la ciudad vecina de Guaratinguetá recibió otro nombre, “Guapira”. El resto del contenido del libro se mantuvo igual, con la excepción de que las fotografías fueron retiradas.¹⁹

En ese estudio sobre Cuña aparece un capítulo titulado “sobrenatural”, en el cual Willems analiza los ritos y la práctica religiosa en un texto de un poco más de 30 páginas. Otro capítulo, de 10 páginas, trata las “asociaciones”, incluyendo la Iglesia y las instituciones religiosas. Las iglesias Católica y Metodista recibieron una atención significativa. La primera, por ser la asociación que surgió junto a la historia urbana de Cuña y a la colonización de la región; la segunda, por estar formada por comunidades implantadas por misioneros estadounidenses, al final del siglo XIX, que se tornaron relativamente fuertes en la zona rural de la villa. Esta investigación, en una etnografía de iglesias protestantes en áreas rurales, fue la responsable por la gran importancia que Willems tuvo en el estudio de los movimientos no católicos en el país.

La introducción del protestantismo en aquella villa era entendida por Willems (1961:10) como la manifestación de un proceso de desorganización de la vieja sociedad católico-rural. La sociabilidad producida por la nueva creencia era una manera de recrear redes de prohibiciones y restricciones que incidirían en las formas de comportamiento social que hasta ese entonces eran tenidas como normas. La presencia del protestantismo también estaba asociada a los procesos de industrialización y secularización.

Los cambios que se producían en Cuña revelaban que las decisiones tomadas por no pocos individuos comenzaban a tomar un rumbo diferente del que les era impuesto por la tradición. El proceso de secularización representaba la liberación de la tutela de los antiguos sistemas de creencias y magias. En la terminología usada por él se percibe la influencia weberiana. Al referirse a las acciones del clero católico de reducir el nivel de superstición y magia que había en el pueblo, Willems (1961:15) afirma que existía en la cultura local una densa vegetación de ritos y creencias, frutos de la herejía espontánea y multisecular del pueblo, cuya erradicación reduciría las esferas sacras de la cultura y traería un desencanto generalizado en lo que se refiere a la extensión e intensidad de las interferencias sobrenaturales en la vida humana.

Es interesante observar que Willems entra en una discusión que ganaría un espacio 20 ó 30 años más tarde, pero tal repercusión solamente abarcaría el lenguaje de especialistas en ciencias sociales y religión. Es importante resaltar que la sociología de la modernidad, tal como

Weber la estudió, fue su punto de partida. Todas las investigaciones de Willems enfatizaban sus preocupaciones por la confrontación entre modernidad y tradición. Él veía la labor misionera como una acción que se compartía con otros agentes que pretendían alterar el “native way of life”. El misionero protestante era, por lo tanto, para Willems, un “innovador cultural” (1967) que actuaba en un contexto en el cual las fuerzas sociales añoraban la modernidad y no una mutación política de la sociedad latinoamericana. En ningún momento Willems asoció los misioneros con el “imperialismo norteamericano”, como lo hizo Waldo César (1969) al usar un lenguaje muy común en los años 50 y 60 en Brasil.

En esa investigación realizada en la villa de Cuña, Willems se deparó con dos grupos de metodistas en la zona rural y con algunos convertidos al metodismo en la ciudad. Con todo, cinco años antes de la llegada a Cuña de Willems y su grupo de investigadores, hubo un conflicto entre católicos y protestantes, cuando la casa de oración de los metodistas fue apedreada en el momento en que se efectuaba una procesión católica, la cual se detuvo ante el local de culto. Sin embargo, en su informe (publicado por primera vez en 1947), Willems refiere que no había templo metodista en la ciudad y que algunos moradores de la villa, que eran metodistas, pertenecían a las capas más bajas de la sociedad local. Pero, según lo explicitado por Eduardo Goes de Castro (2007), en un estudio sobre la represión de la Policía Política en el tiempo de la dictadura de Vargas, el conflicto en Cuña realmente existió. Esa lucha se registró en los documentos del órgano que en ese entonces se encargaba de la represión política (Departamento Estatal de Orden Político y Social, DEOPS) y también en el periódico oficial de los metodistas.

Willems afirmó que se estaba gestando en Cuña una “*subversión simbólica del orden social tradicional*” (cursiva nuestra). A partir de esa afirmación de Willems podemos comprender el contenido de la identificación que se hizo en Cuña, durante el conflicto entre protestantes y católicos, cuando los protestantes fueron considerados “subversivos” y se tornaron objeto de investigación por parte de los organismos de represión de la dictadura de Getúlio Vargas.

Willems (1961:90) se refiere brevemente a la reacción de los moradores de Cuña contra los predicadores protestantes, término este que en Cuña era sinónimo de metodistas. Sin embargo, él refiere que hasta el año en que realizó sus observaciones ocurrieron, por lo menos, tres persecuciones. Pero, no se detiene en detalles como lo hizo Eduardo G. de Castro. Un pequeño incidente entre jóvenes católicos que invadieron el templo metodista ocurrió, según informa Shirley (1977:274), en 1963.

Al final de los años 60, además del templo metodista, se constata la existencia en Cuña de dos templos pentecostales. Uno de la Asamblea de Dios y otro de la Congregación Cristina en Brasil. Según los datos del IBGE, correspondientes al año 2000, por lo tanto, 55 años posteriores a la pesquisa realizada por Willems en Cuña, el campo religioso se mensuró de la siguiente forma: Católicos (77,7%); Metodistas (6,9%); Asamblea de Dios (5,9%); Dios es Amor (1,2%); Congregación Cristiana en Brasil (1,2%); Otras iglesias evangélicas (incluyendo neopentecostales) alcanzan el total de 3,2%. Hubo un éxodo rural que posibilitó el fortalecimiento de los metodistas en la zona urbana (58%), mientras que el 42% de la feligresía continuó en los barrios rurales donde la Iglesia Metodista está ubicada desde el final del siglo XIX.

Castro hace una extensa exposición acerca de las tensiones entre protestantes y católicos en Cuña, aspecto este que no aparece en ese importante libro de Willems. Sin embargo, Castro (2007:66, 76) ilustra su relato con fotografías, reproducciones de periódicos y panfletos. Tal información indica que los daños materiales causados en el local de culto de los metodistas y en la casa del pastor son evidentes. En la perspectiva de los metodistas, los hechos se presentan como pruebas de la “persecución” ocurrida. En la visión de los católicos, policías y agentes judiciales, que estarían todos unidos contra los “peligrosos agentes” “perturbadores del orden

tradicional”, lo acaecido obedecía a la necesidad de recuperar el “orden”. El conflicto en Cuña representaba la tentativa de “recuperación del orden” quebrantado por el “pastor protestante”, un chivo expiatorio apropiado. En aquella época la retórica católico-romana brasileña afirmaba que “sólo es brasileño aquel que es católico”. Al pastor metodista de Cuña se le acusó de ser un “traidor a la patria”, denuncia proveniente de un sacerdote católico que lo estigmatizaba y colocaba como blanco de la persecución que estaba tomando lugar contra los comunistas o contra los partidarios de todas aquellas naciones con las cuales Brasil estaba en guerra: Alemania, Italia y Japón.²⁰

El apedreamiento del templo y de la casa pastoral ocurrido en Cuña, tal y como sucedió en decenas de ciudades brasileñas, inclusive después de la separación entre Iglesia y Estado en el período republicano (1889), reveló el conflicto existente entre dos cosmovisiones: una tradicional y católica, y otra que era percibida como modernizante, peligrosa y que presuponía un riesgo: el “fin de una tradición”, expresión que Robert W. Shirley (1977) escogiera como título de su libro. Jacques Lambert (1967) también enfatizó ese aspecto en su obra *Os dois Brasís* (Los dos Brasiles), expresando claramente la dicotomía entre un Brasil antiguo y rural, y un Brasil moderno, industrial, urbano.

No obstante, el investigador observó el rigor de los hábitos y las costumbres en las comunidades metodistas, así como la cohesión comunitaria. Con ello, el protestantismo ejercía una fuerza segregacionista notable, pues, a partir de sus principios ético-morales separaba las personas en dos grupos: los católicos y los protestantes. La visión católica, según Willems (1961:91), veía el protestantismo como una “fuerza extraña que invadió la propia mies por lo que debía ser extirpado”. La animosidad conllevaba a que cada grupo considerara el otro como una “amenaza latente”.

Ese clima de guerra entre católicos y protestantes desatado en Cuña generó un episodio de persecución religiosa contra los protestantes, en octubre de 1942. El templo metodista, que tal vez era una pequeña casa de oración, fue apedreado por una multitud azuzada por un sacerdote católico. El acto violento puso en riesgo la integridad física del pastor de la iglesia y su familia. Sin embargo, esa situación de intolerancia, ocurrida cinco años antes de la llegada de Willems y su equipo, no aparece ni se menciona en su etnografía, solamente se constata alguna referencia indirecta acerca de las complicadas relaciones interreligiosas en la pequeña ciudad de Cuña.

Según el pastor y el obispo metodista, el sacerdote católico participó activamente en el violento episodio, y las autoridades policiales y judiciales de la ciudad asumieron una actitud pasiva y brindaron un apoyo omiso. Lo cierto fue que la violencia excedió los límites territoriales de la ciudad. El Delegado de la Policía de Guaratinguetá habría de intervenir en el proceso en el cual las autoridades concluirían que el culpable era el pastor metodista, Antonino José da Silva, cuyo mensaje predicado y escrito en forma de panfletos anticatólicos era considerado exageradamente polémico.

Un periódico de la juventud obrera católica (*A Ordem*, de 1939)²¹ acusaba al metodismo de ser una falsificación del verdadero mensaje de la única Iglesia de Jesucristo, la Iglesia Católica. Posteriormente, la situación cambió con la presencia del Rev. César da Corso Hijo, obispo metodista de gran influencia que exigió a las autoridades estatales la apertura de un proceso policial y judicial que analizase los casos abiertos debido a las persecuciones sufridas por los metodistas.

Los metodistas, según Shirley (1977:274), lograron construir un templo en la Villa de Cuña en 1965. Sin embargo, desde 1901 ya existía en la zona rural un gran templo y en el barrio Jericó una fuerte comunidad, conformada mayoritariamente por metodistas. Otro templo fue construido en Cume, barrio rural que también pertenecía a Cuña. Aún así, la reacción católica era mayor con respecto a la ciudad, que desde el siglo XVIII iniciara su construcción en torno al culto a Nuestra Señora de la Concepción. En el episodio del apedreamiento del local de culto y de la casa pastoral (1942) tal vez hubo una objetivación del conflicto entre dos cosmovisiones:

una tradicional y católica, otra modernizante, peligrosa, pues trazaba, según la percepción de ojos conservadores, el “fin de una tradición”, al decir de Robert W. Shirley (1977), quien usara la frase “fin de una tradición” como título de su libro.

En el estudio de las relaciones con lo sobrenatural, Willems describe la manera en que la cultura popular se mezclaba con la sagrada y con las dimensiones de la magia. La práctica de ritos de protección, así como de otros destructivos, mostraba como la magia era instrumentalizada en la vida cotidiana. Sin embargo, algunas de las *ventiscas* que soplaban sobre Cuña traerían cambios significativos, tanto en la zona rural como en la urbana (1961:168).

Según el criterio de los investigadores, el protestantismo, contenido en el área rural de Cuña, pero ostensible en la forma de un amplio proceso de modernización, no constituía la única causa de tales acontecimientos. En Cuña, así como en otras partes de Brasil según Antonio G. Mendonça (1984), la inserción del protestantismo clásico o histórico se dio con mucha fuerza en el medio rural. Según Willems (1961:89, 90), en el barrio rural llamado “Jericó” vivían, en 1945, alrededor de 300 familias protestantes. En otro barrio, Cume, en un culto en el que estuvo Willems, se constató la presencia de, aproximadamente, 60 personas. Willems (1961:172) no tenía dudas de que el motor del proceso de desorganización acaecido en Cuña era el fin de las certezas, de la cohesión y unidad del grupo, provocado por el proceso de secularización y desencantamiento de la vida, para usar términos de Weber.

Adilson da Silva Mello, en varios artículos (2003) y en tesis de doctorado (2008), ha hecho algunas revaloraciones del fenómeno religioso en Cuña, específicamente en la etapa que marcó el paso del siglo XX al XXI. Los referidos textos pueden ser considerados como revisitas a la villa de Cuña, como pasajes en los que el autor analiza las “relaciones religiosas, las transformaciones, la tradición y transición cultural” en aquel municipio que había sido investigado por Willems hacía 50 años. En estos artículos, apoyándose en los trabajos de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1971 e 1973), Mello enfatiza el tránsito de un catolicismo “tradicional”, típico del mundo rural, hacia otro tipo de catolicismo, el catolicismo “interiorizado”.

Mello destaca que Cuña actualmente sufre una fuerte influencia del movimiento católico de renovación carismática y de su emisora radial “Canción nueva” (Canção Nova) que opera en las cercanías de la referida región. El autor resalta que la modernidad, también representada por el crecimiento de nuevos movimientos pentecostales, no logró destruir un núcleo mágico resistente, dentro del cual persisten manifestaciones religiosas, como el curanderismo, por ejemplo, que no experimentó discontinuidad alguna. Además, ese núcleo sería el responsable de la continuidad entre el catolicismo popular y el rural, así como entre éstos y los nuevos movimientos pentecostales.

3. Religión, modernidad y cambios culturales en Brasil a partir de las investigaciones de Willems.

Las investigaciones de Willems acerca de las religiones en Brasil continuaron durante los años 1950. Sus viajes para ofrecer cursos en la Escuela de Sociología Política, en São Paulo, le permitirían encontrarse con otros investigadores. Los resultados de sus estudios generaron varios artículos (1966) y su libro más importante, jamás traducido al español o al portugués, titulado *Seguidores de la fe (Followers of the new faith)*.²²

Los estudios de Willems repercutirían entre muchos estudiosos del protestantismo brasileño. Entre otros autores, podemos citar: Emile G-Leonard (1962); Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1971, 1973); Beatriz Muniz de Souza (1969); Antonio Gouvêa Mendonça (1984). Fuera de Brasil también es posible encontrar varias referencias a sus escritos, procedentes de autores tan diferentes como David Martin (1990:3, 42, 64, 215, 228 e 302); Walter Hollenweger (1976); Harvey Cox (1995); Jean Pierre Bastian (1997).

En los textos de Cândido P.F. Camargo aparecen señales de las investigaciones de Willems, cuando se hace referencia al tránsito de la religión del mundo rural hacia el urbano y en la formación de un *continuum*. En ese cambio, según la teoría del autor, surgiría una base o un substrato para las alteridades y conversiones, en fin, para que se diera el tránsito del catolicismo hacia otras religiosidades. Tal terreno común aparecería como resultado de los cambios culturales y económicos, o sea, como producto del proceso de modernización que acontecía en la sociedad brasileña. En ese sentido, Camargo (1961:59) escribió: “Por religión ‘interiorizada’ entendemos aquella que es escogida por el fiel que pensó encontrar en ella la satisfacción de las necesidades y una experiencia de adhesión a la verdad”. Es a través de la conversión que los fieles pasan de una “religión de tradición” a una “religión interiorizada”.

Esdras Borges Costa (1978:400) discutió esa temática, acerca del binomio “interiorización” y “modernidad”, en varios momentos de su tesis de doctorado. Este trabajo fue defendido en la *University of California* (Berkeley). Además, al inicio de sus estudios, Borges asistió a algunas de las clases impartidas por Willems en la Escuela de Sociología Política. También dialogaron con Willems especialistas de la talla de Emilio G-Léonard (1963), quien en determinado momento le llamara de “colega” (pues ambos trabajaron en la Universidad de São Paulo –USP) e hiciera alusión a su “excelente libro” *La aculturación de los alemanes*.

Con un pensamiento muy próximo al de Camargo, su tutor durante los estudios de doctorado, Beatriz Muniz de Souza (1969) dialogó, aunque indirectamente, con los estudios realizados por Willems en los años 1960, autor este que continuó hasta sus últimos escritos hablando más de un protestantismo genérico. Sin embargo, la realidad religiosa, tanto en Brasil como en Chile, transitaba velozmente hacia lo que estudiosos como William Read (1967) identificarían ser el resultado de un poderoso “fermento religioso en las masas de Brasil”. Por lo tanto, lo que estaba en acción en la América Latina no era el protestantismo genérico, sino el pentecostalismo, y no solamente éste, sino también su modalidad “neo” pentecostal (Leonildo Campos, 2000).

Los últimos artículos del libro de Willems continúan presuponiendo la existencia de una unicidad en el protestantismo. Posteriormente, a finales del siglo XX y principios del XXI, estudios sobre las nuevas formas de pentecostalismo en Brasil, realizados por Campos (1997) y Ricardo Mariano (1999), entre otros autores, destacan la multiplicidad, sobre todo, de las manifestaciones del pentecostalismo, y ya no más de aquellas relativas al protestantismo. En sus escritos de 1965 titulados *Pluralismo religioso y estructura de clase: Brasil y Chile* (Religious pluralism and class structure: Brazil and Chile) o en su principal libro de 1967, *Seguidores de la nueva fe* (Followers of the new faith), Willems mantenía firme su visión acerca de la existencia de dos polos en confrontación en la América Latina: “modernidad” y “tradición”.

En ese sentido, había un adelanto en lo que se refería al estudio del pentecostalismo. Lalive D’Epinay (1970), Muniz de Souza (1969) y Cândido P. F. Camargo (1973) propiciaron una visión más profunda del fenómeno protestante-pentecostal en América Latina. Sin embargo, Willems prefirió, hasta el fin de sus días, referirse al avance del protestantismo hacia el interior de una sociedad católica, cuando en realidad lo que avanzaba, según afirmó Jean-Pierre Bastian (1997), era un “catolicismo de sustitución”.

Aquí también podemos recordar el acierto de la observación de Willems (1980:183 e 185) al proferir que protestantes y pentecostales “son una continuidad del catolicismo del pueblo, aunque ningún miembro de la secta lo admitiría jamás.” Para él, “el pentecostalismo, el espiritismo y la umbanda gravitan alrededor de una forma común de sobrenaturalismo: la creencia de que seres sobrenaturales descienden sobre los vivos y temporalmente se apoderan de sus cuerpos (...).” Con la llegada del protestantismo al mundo rural brasileño, el culto a los santos y todas las formas culturales de lidiar con la magia se colocaron en un mismo plano y el ejercicio de tales prácticas pasaría a ser condenado por los protestantes. Surgía, mientras tanto, la “tendencia a sustituir técnicas mágicas por técnicas racionales (...).” Ante esta realidad, Willems

concluye que “protestantismo significa secularización de ciertas parcelas de la cultura local.” Para él, el crecimiento del pluralismo religioso en la sociedad brasileña estaba en la raíz de ese proceso, cuyo fenómeno social se expresaría en el aumento del número de pentecostales, espiritistas y umbandistas. Las masas estarían liberándose de la presión de la tradición y procurando experiencias con otras formas de religión, otras ideas y culturas.

Estamos refiriéndonos aquí al proceso de *desmagificación*, desacralización o simplemente secularización. Además, el abordaje de Willems (1961:168) a respecto de la religión en Cuña permitía percibir la introducción del protestantismo en el mundo rural como señal del inicio de cambios en la manera de tratar lo sobrenatural, y en la forma de los fieles relacionarse con lo sobrenatural en la vida cotidiana. Willems afirmó que estaba en andamio una “*subversión simbólica del orden social tradicional*” (cursiva nuestra).

Fueron, sin embargo, los estudios de comunidades desarrollados por Willems (1947 y 1961) en Brasil, sobre todo aquellos cuyo contenido se refería a la religión católica y protestante en Cuña, así como otros trabajos empíricos, los que proveyeron los elementos que le permitirían a Camargo et. alii. (1973:52) elaborar el primer y más profundo estudio sociológico sobre católicos, protestantes, espiritistas en Brasil, en el inicio de los años 1970. Su contribución se denota de forma especial en el uso de conceptos tales como: “catolicismo rural” y “catolicismo interiorizado”.

En sus análisis acerca del catolicismo, protestantismo y espiritismo en Brasil, Camargo (1971:7) empleó el concepto de “catolicismo rural tradicional”, desarrollado a partir de los estudios de comunidad realizados por Willems sobre la villa de Cuña; de las investigaciones de Donald Pierson, sobre la villa Cruz das Almas y decenas de otras pesquisas de campo. Tal catolicismo, que formaba parte de la imaginación colectiva de las personas en las ciudades pequeñas del interior del país y en las zonas rurales, era de origen ibérico. Sin embargo, el proceso de secularización avanzaba, y ese catolicismo tradicional iba siendo sustituido por una religión interiorizada, con formato pentecostal, que se gestaba en las grandes ciudades.

En ese sentido, las observaciones de Adilson Mello (2008) acerca del crecimiento del carisma católico en Cuña y en las regiones aledañas, realizadas decenas de años más tarde, resonaban como la concretización del tránsito hacia una forma diferente de practicar el catolicismo, lo que quizás también puede ser visto como un modo de supervivencia adoptado por la religión católica en medio de una cultura secularizante y aparentemente adversa. En ese nuevo contexto, hasta el propio catolicismo tendría que luchar por su manutención y por la reconquista de sus fieles. De ahí la presencia tan fuerte del catolicismo en los medios de difusión masiva y su interés en el mantenimiento de algunas redes televisivas en Brasil, tales como: *Red Vida de Televisión* (Rede Vida de Televisão), *TV Canción Nueva* (Canção Nova), *TV Siglo XXI* (Século XXI), *TV Aparecida* y centenas de emisoras de radio.²³

Por otro lado, el pluralismo religioso, producto de la concentración urbana, traería consigo una intervención mayor de grupos pentecostales y carismáticos en el espacio público, en el político y en el de los medios masivos de comunicación. En ese sentido, Willems (1980:196) afirmó: “el pluralismo religioso en ambos países [Brasil y Chile] se hará sentir como un factor político, probablemente en favor de los partidos que, sin mostrar tendencias comunistas, representen los intereses de las clases sociales bajas.” Aún así, en Brasil, durante el período de la dictadura militar (1964-1985), triunfó el pluralismo de izquierda y de derecha. En ambos casos, los intereses de las “clases sociales bajas” poco tenían que ver con el crecimiento pentecostal.

Consideraciones finales

Como pudimos observar, la producción académica de Willems que aludía a los fenómenos culturales, durante su permanencia en el Brasil, nunca tuvo a la religión como objeto específico de abordaje. Esto ocurrió solamente con el libro *Followers of the new faith* (1967) o

en algunos de sus artículos. En este su último libro el tema “cambios” está supeditado al estudio del protestantismo en Brasil y Chile.

Sin embargo, en los textos producidos en Brasil, y fueron decenas de ellos que se editaron en formato de artículos, la temática central era la modernización, asimilación de inmigrantes, tradición, resistencia o aculturación. La religión era apenas un aspecto entre muchos otros.

En varios de los estudios etnográficos realizados por Willems la religión ni siquiera fue considerada. En dos estudios clásicos de comunidad investigados por Willems, el de villa de Cuña y el de la Isla de Búzios, el tema de la religión fue tratado en un capítulo en el que se analizaba lo “sobrenatural”, enfatizándose específicamente cuestiones relativas a la magia y al abandono de la visión y la práctica del catolicismo tradicional. En el caso de la Isla de Búzios (Willems, 2003), el autor constató que la presencia de la magia estaba relacionada con la débil presencia del catolicismo institucionalizado.

Aún así, los estudios de Willems presuponían un dinamismo social allí donde las prácticas religiosas también reflejaban la mutación y la dinámica de la sociedad como un todo. De ahí la importancia de comparar, en el caso del crecimiento pentecostal, la situación actual del campo religioso chileno y brasileño, principalmente de este último, ámbito en el que se produjo un *boom* pentecostal después de la publicación del *Followers of the new faith*. Han pasado 42 años desde su publicación y casi 50 años desde la realización de las pesquisas en São Paulo y Chile. El propio protestantismo y pentecostalismo, en el caso brasileño, sufrieron una gran mutación, trayendo consigo lo que hemos llamado de “neopentecostalismo” (ver Campos, 2000 y Mariano, 1999). Ya no se trata de cambios de estación en el campo religioso, sino de cambios profundos que deben ser vistos a la luz de conceptos como “post-modernidad”, “globalización”, o “mundialización” de la cultura y de la economía, o entonces como procesos de “hibridación” y de construcción de “identidades” para los cuales los medios son muy importantes.

También es menester que se añada en esta conclusión que, a partir de Emilio Willems, la Antropología y la Sociología avanzaron hacia nuevos caminos en los estudios alusivos al fenómeno religioso así como en los Estudios Culturales. Son nuevos retos que sobrepasan conceptos y paradigmas, como por ejemplo, la supuesta unicidad del protestantismo, del catolicismo, del pentecostalismo o del movimiento carismático. En resumen, hay pistas nuevas que ayudan a estudiar el fenómeno religioso en América Latina, además de las que fueron abiertas por los misioneros en tales investigaciones. Por ejemplo, las teorías de la complejidad tornaron inviables muchas de las formas de investigar científicamente el fenómeno religioso.

Las contribuciones de Willems al estudio de la religión en Brasil están, a nuestro modo de ver, excesivamente atadas a las fechas y exageradamente supeditadas a un período en el que apenas la radio y la prensa eran importantes. Tal vez esa excesiva sujeción de los escritos al tiempo, modo e instrumental teórico típicos del período de la formación y actuación académica de Willems, fue una de las causas que impidió la traducción de su principal libro al español o al portugués. ¿Se trata de un reto o de un riesgo editorial, especialmente en lo que se refiere a los datos estadísticos?

Bibliografía

Alves, Rubem 1978. A volta do sagrado: os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil, em *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 3, outubro, pp. 11-24.

Amado, Janaína. 1976. *Conflito social no Brasil: A revolta dos Mucker*, São Paulo, Símbolo.

Baldus, Herbert. 1937. *Ensaio de etnologia brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Barros, Stelio. 2003. Pessoa e instituição – entrevista com João Baptista Borges Pereira, em *Revista de Antropologia*, v. 46 (2) julho-dezembro de 2003, pp. 319-345.

Bastian, Jean-Pierre 1997. *La mutación religiosa de América Latina – Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean-Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica,

Borges, Ana Isabel. 2003. La desaparición de Dina Lévi-Strauss y el tranvestismo de Mario de Andrade, em *Alea*, v.5, n. 2, julio-diciembre.

Camargo, Cândido Procópio Ferreira de et. alii. 1973. *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, Vozes.

Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. 1961 *Kardecismo e umbanda*, São Paulo, Pioneira.

Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. 1971. *Igreja e Desenvolvimento*, São Paulo, CEBRAP.

Campos, Leonildo 2008. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira – católicos e evangélicos entre 1940 e 2007, em *Rever – Revista de Estudos da Religião*, Revista eletrônica, São Paulo, PUC, dezembro de 2008 (acesso www.pucsp.br/rever/rv4_2008/).

Campos, Leonildo 2000. *Teatro, templo y mercado: Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales em América Latina*, Quito, Abya-Yala.

Cesar, Waldo .1973. *Por uma sociologia do protestantismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes.

Correa, Mariza 1995. A Antropologia no Brasil (1960-1980) em MICELI, Sérgio (org) *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 2, São Paulo, Sumaré-Fapesp, pp. 25-106.

Costa, Esdras 1978. *Protestantism, modernization and cultural change in Brazil*, Dissertation of Doctor of Philosophy, Berkeley, University of California.

Cox, Harvey. 1995. *Fire from heaven: The rise of Pentecostal Spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first Century*, Reading, MA, Addison-Wesley Publishing Company.

Dreher, Martin 2003. *Igreja e germanidade: estudos críticos da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, 2ª Ed. São Leopoldo, Sinodal.

Elias, Norbert. 1997. *Os alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. Em MICELI, Sérgio (org) *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 2, São Paulo, Sumaré-Fapesp, pp. 25-106.

Garcia, Sylvia. 2002. *Destino ímpar: sobre a formação de Florestan Fernandes*, São Paulo, Editora 34.

Hollenweger, Walter. 1976. *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas*, Buenos Aires, Editorial La Aurora.

Jackson, Luiz 2007. Tensões e disputas na sociologia paulista (1940-1970), em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 65, outubro de 2007, pp. 33-50. (disponível em www.scielo.br).

Klug, João. 1994. *Imigração e luteranismo em Santa Catarina*, Florianópolis, Papa-Livro.

Limongi, Fernando. 2001. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo, em ICELI, Sérgio (org) *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 2, São Paulo, Sumaré-Fapesp, pp. 135-222.

Mannheim, Karl. 1954. *Ideologia e Utopia*, (tradução de Emilio Willems), Porto Alegre, Editora Globo.

Martin, David. 1990. *Tongues off ire: The explosion of Protestantism in Latin American*, Oxford e Cambridge, Blackwell.

Mello, Adilson da Silva, 2003. Análise de uma devoção: repensando os elementos interpretativos, em *Rever – Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, PUC, n. 3, pp. 50-66.

Mello, Adilson da Silva. 2008. *Relações religiosas e transformações, tradição e transição em um município do Estado de São Paulo*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Tese de Doutorado.

Monteiro, Duglas Teixeira. 1978. Roger Bastide: Religião e ideologia, em *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 3, outubro de 1978, pp. 11-24.

Mussoline, Gioconda. 1949. “Resenha de Cuña”, *Revista do Museu Paulista*, n. 8, v. III, pp. 477-480.

Pereira, João 1994. Emilio Willems e Egon Schaden na história da Antropologia em *Estudos Avançados*, USP, São Paulo, v. 8 n. 22, setembro-dezembro.

Pierucci, Antonio 2004. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000, em *Estudos Avançados*, v. 18, nº 52, pp.17-28.

Prien, Hans-Jürgen. 2001. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, Petrópolis-São Leopoldo, Vozes-Sinodal.

Read, William 1967. *Fermento religioso nas massas do Brasil*, Campinas, Livraria Cristã Unida.

Read, William R.; Monterroso, Victor; Johnson. Harmon. 1961. *Latin American Church growth*, Grand Rapids, Vm. Eerdmans Publishing Co.

Schaden, Egon. 1969. *Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*, São Paulo, Pioneira.

Shirley, Robert. 1973. *O fim de uma tradição: Cultura e desenvolvimento no município de Cuña*, São Paulo, Perspectiva.

Souza, Beatriz. 1969. *Experiência de salvação: Pentecostais em São Paulo*, São Paulo, Duas Cidades.

Villas, Gláucia. 1992. *A vocação das Ciências Sociais no Brasil (1945/1964). Um estudo de sua produção em livro*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo.

Villas, Gláucia. 2000. “De Berlim a Brusque, de São Paulo a Nashville – a sociologia de Emílio Willems entre fronteiras” em *Tempo Social; Revista de Sociologia USP*, São Paulo, 12 (2): 171-188, novembro.

Willems, Emílio. 1947. *Cuña. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo, Secretaria da Agricultura.

Willems, Emílio. 1962. *Antropologia Social*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

Willems, Emílio. 1969. “Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile”, en ROBERTSON, Roland (org). *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

Willems, Emílio. 1975. *Latin American Culture. An anthropological synthesis*. New York, Harper & Row.

Willems, Emílio. 1983. *Autobiografia*. Acervo Oracy Nogueira, IFCS-UFRJ.

Willems, Emílio & Baldus, Herbert. 1939. *Dicionário de etnologia e sociologia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Willems, Emílio. 1946. *A aculturação dos alemães no Brasil*, 1ª edição, São Paulo, Editora Nacional.

Willems, Emílio. 1961. *Uma vila brasileira. Tradição e transição*. São Paulo, Difel.

Willems, Emílio. 1966. Religious mass movements and social change in Brazil, in BAKLANOFF, Eric N., *New perspectives of Brazil*, Nashville, Vanderbilt University Press.

Willems, Emílio. 1967b. Validation of authority in Pentecostal sects of Chile and Brazil, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 6, Fall 1967, pp. 253-258.

Willems, Emílio e Mussolini, Gioconda. 2003. *Ilha de Búzios: uma comunidade caiçara no Sul do Brasil*, São Paulo, Hucitec.

Willems, Emílio. 1940. *Assimilação e populações marginais no Brasil: Estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Willems, Emilio. 1964. Protestantism and culture – change in Brazil and Chile, in *Religion, revolution and reform*, New York, Frederick A. Praeger Publishers, pp. 93-105.

Willems, Emilio. 1967a *Followers of the new faith – Culture, change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Vanderbilt, Vanderbilt University Press.

Notas

¹ Traducción para Español de Pedro Jiménez Celorrio, cubano, doctorando en Ciencias de la Religión en la Universidad Metodista de São Paulo.

² Leonildo Silveira Campos (leocamps@uol.com.br) es Doctor en Ciencias de la Religión y Profesor del Programa de Pós-Graduación de la Universidad Metodista de São Paulo; escribió *Teatro, Templo y Mercado – Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.

³ Una visión histórica de la implantación de las Ciencias Sociales y del papel inicial desempeñado por Willems en ese proceso puede ser encontrada, entre otras fuentes, en Mariza Correa (1995); en Fernando Limongi (2001) y en João Batista Borges Pereira (1994).

⁴ Sobre el papel de Roger Bastide (1998-1974) y de Emile G-Leonard (1891-1961) en el estudio de las religiones en Brasil, ver Waldo A. Cesar (1973:14-15); Douglas Teixeira Monteiro (1978) y Rubem A. Alves (1978).

⁵ Gioconda Mussolini participó en pesquisas con Willems, en investigaciones de comunidad. Una de las comunidades estudiadas fue la situada en la Isla de Búzios, cuyos resultados fueron publicados, en inglés, con co-autoría atribuida por Willems a Mussoline. La traducción al portugués fue publicada en 2003.

⁶ Acerca de los varios momentos de conflicto entre científicos sociales brasileños, a partir de los años 1940, consultar: el artículo de Luiz Carlos Jackson (2007) “Tensões e disputas na sociologia paulista (1940-1970)”; la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 65, outubro de 2007, pp. 33-50. (disponible en www.scielo.br).

⁷ Cuando murió Willems, Thomas Gregor, Jefe del Departamento de Antropología, de la Universidad de Vanderbilt afirmó lo siguiente: “Tuve la dicha de conocerlo. Él era un hombre formidable y cándido, un antropólogo conocido y respetado. Era un escolástico conocedor de varias lenguas e íntimamente familiarizado con la cultura y las tradiciones históricas de su objeto de investigación, que era la América Latina, especialmente Brasil” (“*I had the good fortune to know him. He was a wonderful, kind man, a very well-known and respected anthropologist. He was very much of a classical school of scholarship in that he was versed in several languages and intimately familiar with the culture and historical traditions of his research focus, which was Latin America and especially Brazil*”). El texto además informaba que Willems había sido “miembro de la Asociación Antropológica Americana, (...) autor de más de 150 artículos profesionales y de nueve libros, incluyendo ‘Seguidores de la nueva fe: cultura, cambio y surgimiento del protestantismo en Brasil y Chile (1967)’, ‘Cultura latinoamericana: una síntesis antropológica’ (1975), y ‘Un camino de vida y muerte: tres centurias de militarismo prusiano-germano’ (1986). (*member of the American Anthropological Association, (...) author of more than 150 professional articles and nine books, including "Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile" (1967), "Latin American Culture: An Anthropological Synthesis" (1975), and "A Way of Life and Death: Three Centuries of Prussian-German Militarism" (1986)*). [Thomas Gregor, “Emeritus Professor Emilio Willems dies”, in *Vanderbilt Register Online*, December 8, 1997].

⁸ Después del surgimiento de las revistas de Sociología y Antropología, en São Paulo, Willems se dedicó a la traducción, al portugués, de varios artículos. Sin embargo, la traducción que él hizo de *Ideología y Utopía*, de Karl Mannheim (1954), fue la que posibilitó el ascenso de los estudiosos brasileños a la Sociología del Conocimiento pocos años después de su sistematización en Europa. Esta traducción aún continúa siendo la preferida de algunos autores, debido al cuidado meticuloso con el que el autor trabajó el vocabulario empleado por Mannheim en lengua alemana, y la comparación del original con la edición en lengua inglesa que le sirvió de base.

⁹ Esa foto de Willems en los años 1940 forma parte del acervo de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo. La copia aquí reproducida aparece en un artículo escrito por el Profesor João Batista Borges Pereira en la revista *Estudos Avançados*, (USP, São Paulo, v. 8, n.22, septiembre-diciembre de 2004). Su uso en este artículo fue posible gracias a la autorización, por escrito, del editor-asistente de la revista, Dario Luis Borelli, a quien manifestamos nuestro agradecimiento.

¹⁰ Senzala era un barracón en el que los esclavos africanos se quedaban durante la noche.

¹¹ Entre 1934 y 1937 hubo un breve período de “normalidad constitucional”. Antes de 1934 y después de 1937, Brasil vivió, realmente, un período de dictadura, aunque era una dictadura populista. En 1935 surgió un intento de golpe por parte de los militares comunistas. En 1937 otra tentativa de golpe apareció, en esta ocasión liderada por civiles con tendencias nazi-fascistas, hecho que le suministró a Vargas los argumentos para la implantación de una dictadura militar de inspiración fascista que duró hasta el final de la 2ª Guerra (1945). En ese año, retornaron las tropas brasileñas que habían sido enviadas a Italia y Vargas fue derrocado por los propios militares. Al final del mandato del primer presidente elegido por el pueblo, del General Dutra (el hombre que comandara el ejército en el período de Vargas), en 1949, Willems partía definitivamente hacia los Estados Unidos.

¹² La documentación de la Sociedad de Etnografía y Folklore de São Paulo está archivada en el Centro Cultural Vergueiro (www.centrocultural.sp.gov.br/livros/pdfs/sef.pdf).

¹³ Ana Isabel Borges (2003) presentó algunas reflexiones interesantes, a partir de una perspectiva de género, sobre el posible clima de conflicto entre Dina Levi-Straus y Mario de Andrade, considerando el episodio como uno de los “enigmas genealógicos en la historia de las ciencias sociales y humanas del Brasil moderno”.

¹⁴ Martin Dreher (2003), solamente en dos ocasiones, se refiere a los textos de Willems que aluden a la aculturación de los descendientes de alemanes en Brasil, sin embargo, en ningún momento se mencionan las cuestiones religiosas.

¹⁵ Para un análisis académico acerca de la formación de la Iglesia Evangélica en Brasil es indispensable el examen de Hans-Jürgen Prien (2001) y de Martin Norbert Dreher (2003), que estudió las implicaciones culturales del luteranismo en Brasil a partir del concepto de “germanidad”.

¹⁶ No encontramos datos, hasta donde investigamos en los textos de Willems, que confirmen el motivo de la exclusión, en sus escritos, de los conflictos ligados al movimiento de los Mucker. ¿Sería por desconocimiento de algunos hechos de la historia de la adaptación no siempre adecuada de los alemanes en el país? ¿Sería el resultado de una especie de “ceguera del paradigma” (Thomas Khun) que llevaba a un investigador a valorar apenas las cosas que se pueden confirmar en una tese?

¹⁷ El sustantivo “Cunha”, nombre dado a la ciudad en la cual Willems realizó investigaciones, fue traducido al español como “Cuña”, para no alterar la pronunciación de la palabra, lo que daría origen a otro sentido del término (nota del traductor).

¹⁸ João Batista Borges Pereira, quien trabajara al inicio de su carrera en la revista *Sociologia* junto a Willems, relata ese caso en una entrevista concedida a Stelio Barros (2003).

¹⁹ La decisión de escoger la pequeña ciudad de Cuña como sitio de investigación pudo deberse al hecho de que Oracy Nogueira, alumno y amigo de Willems, era de esa Villa. Tal determinación llevó a otros estudiosos a tomar a Cuña como objeto de estudio. Entre otros, podemos añadir los siguientes nombres: Robert W. Shirley (1977) y Adilson da Silva Mello (2008).

²⁰ El pastor metodista que laboraba en Cuña en esa época, el Rev. Antonino José da Silva, había escrito un panfleto contra un Congreso Eucarístico realizado en el interior de São Paulo. El sacerdote católico de la ciudad participó en ese evento. Ante su presencia, y la del entonces dictador brasileño Getúlio Vargas (Presidente de la República), un representante de la Iglesia Católica, afirmó, una vez más, la conexión entre catolicismo y nacionalidad.

²¹ *A Ordem – órgão da juventude operária católica*, Piquete, março de 1939, ano II, n. 29, p.56. Reproducción fotográfica de Castro, 2007: 65. El periódico metodista titulado *O Expositor Cristão* (22/12/1942) contiene un relato del pastor Antonino José da Silva sobre lo ocurrido en Cuña. En febrero de 1943 el mismo pastor publicaba un folleto bajo el título “Perseguição religiosa” (persecución religiosa) que fue distribuido en todo el país, junto al periódico oficial de la Iglesia Metodista.

²² En la página de agradecimientos de la obra *Followers of the new faith*, Willems extiende su gratitud a todas las personas que en Brasil lo apoyaran en la pesquisa sobre el pentecostalismo. Entre otros nombres, aparecen: Julio Andrade Ferreira, historiador presbiteriano; y Key Yuasa, quien, después de guardar consigo un precioso archivo sobre pentecostalismo en Brasil, defendió una tesis de doctorado, aún inédita, titulada *Louis Francescon – A theological Biography – 1866/1964*, en la Universidad de Ginebra (2001).

²³ En las cercanías de Cuña se encuentra la ciudad de Cachoeira Paulista, sede de un importante movimiento católico de renovación carismática, fundado por el Monseñor Jonas Abib, al cual se le dio el nombre de “Canção Nova” (Canción nueva). El movimiento posee su propia emisora de televisión y tiene gran influencia en la ciudad de Cuña.