

**Pentecostalismo y Ciencias Sociales**  
**Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008)<sup>1</sup>**

**Pentecostalismo and Social Sciences**  
**Reflection concerning the researches of the Chilean pentecostalismo (1968-2008)**

Miguel Ángel Mansilla<sup>2</sup>

**Resumen**

En los cuarentas años de investigación socioantropológicas del pentecostalismo chileno se ha abordado bajo tres grandes modelos teóricos que se pueden caracterizar como teorías apocalípticas; culturalistas y de la secularización. Estos modelos teóricos han atracado al pentecostalismo, tanto positiva como negativamente, como un grupo religioso de transformación individual y social. Los cuarentas años de investigaciones del pentecostalismo ha significado una clara disminución de las investigaciones, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de 1990 y que se estanca a contar de los años 2000.

Palabras claves: pentecostalismo, teorías, religión popular, sectas, movimiento religiosos, religión.

**Abstract**

In the forty years of research socioantropológicas of Chilean Pentecostalism has been addressed under three main theoretical models that can be characterized as apocalyptic theories, culturalist and secularization. These theoretical models have docked to Pentecostalism, both positively and negatively, as a religious group of individual and social transformation. The forty years of research of Pentecostalism has meant a clear decline in research, especially from the second half of the 1990s and stagnated in the 2000s have.

**Key words:** pentecostalism, theories, popular religion, sects, religious movement, religion.

## Introducción

Las investigaciones sobre el pentecostalismo chileno comienzan con la obra de Lalive, E'Pinay en 1968. De allí las distintas publicaciones han abundado, sobre todo en la década de 1980 que fue una década ganada para el pentecostalismo tanto en términos de investigación como el crecimiento numérico del pentecostalismo chileno. La década de 1990 las investigaciones sobre el pentecostalismo disminuyeron notablemente, para desaparecer prácticamente partir del año 2000.

Los trabajos sobre el pentecostalismo chileno en general han tratado sobre la historia pentecostal; las causas y efectos de su crecimiento; posiciones políticas; cultura del trabajo; concepción sobre el género; caracterizaciones organizacionales; identidad religiosa; etc. Pero no existen trabajos de análisis teóricos y epistemológicos de las investigaciones hechas al pentecostalismo chileno. Este es el objetivo que nos hemos propuesto desarrollar en este artículo, hacer un análisis de los modelos teóricos y ver las potencialidades y las desventajas de cada modelo.

Las investigaciones sobre el pentecostalismo chileno han sido abordadas a partir de tres modelos teóricos.

### 1.0. Teorías apocalípticas

Estas teorías recurren al “mito de combate” entre las “fuerzas caóticas” y las fuerzas del orden”. Es así como el mundo ordenado de la cultura (indígena o de la religión oficial) está a punto de ser abrumado por fuerzas caóticas (competencia religiosa), simbolizadas por un monstruo (pentecostalismo), y los viejos dioses sólo pueden mirar, impotentes, cuando se presenta un recién llegado, un *nuevo* Dios que derrota al monstruo y salva al mundo (Cohn 2000:49).

Este modelo teórico presenta al pentecostalismo como un grupo religioso subversivo y revolucionario que trastorna el orden y los valores tradicionales. A pesar que estos autores no ven nada bueno en el pentecostalismo: todo lo contrario desde la aparición de dicho grupo religioso sólo ha primado el mal, sin embargo tienen la ventaja de ver en el pentecostalismo y en los pentecostales sujetos activos y transformadores, tanto del individuo converso como del contexto social donde se encuentra. Pero por otro lado oyentes y posibles conversos son vistos como objetos pasivos que son fascinados y embelesados por el carisma de los predicadores pentecostales.

### 1.1. Teorías de la desviación religiosa: el pentecostalismo como secta

Una forma de abordar al pentecostalismo chileno ha sido a través de la ideología desviacionista presente en la idea de secta. El concepto de secta, lo han utilizado varios autores, que han tratado el pentecostalismo (Lalive 1968; Lagos 1985; Chacón y Lagos 1987; Lagos 1987; Galilea 1988; Van Kessel 1992; Lagos 1996). El primero en utilizar esta tipología aplicada al pentecostalismo fue Lalive (1968) dice que el pentecostalismo se divide en múltiples denominaciones, y que pertenece al tipo “troeltschiano de la secta” y bajo la tipologización weberiana, Lalive, D'Epainay se pregunta, ¿el pentecostalismo es una secta o una iglesia? Para analizar la evolución del pentecostalismo chileno, da cuenta de que no había aparecido bajo la forma sectaria más pronunciada y virulenta, sino que se relacionaba con el

tipo de secta establecida, en la organización, la jerarquía y el control de las manifestaciones espontáneas se hallaban presentes desde el comienzo. Y más específicamente el pentecostalismo sería una secta establecida conversionista.

Lalive, D'Épinay recurre al análisis clásico de la sociología de la religión que describen la sectas como un movimiento social, transformador y revolucionario: Niebuhr (1957), Yinger (1969), Weber (1998), Troeltsch (1992) y Wilson (1969), todos de origen anglosajón o germánico donde la idea tiene connotaciones incluso más positivas que el concepto de iglesia. La utilización del concepto de secta hacia el pentecostalismo chileno, por parte de los distintos autores, se remite a un conjunto de personas que se han separado de una iglesia sea católica o protestante. Concebido así la secta es una desviación religiosa<sup>3</sup>, y muchas veces peligrosa<sup>4</sup>. Lo sectario aparece como abarcador de sentido, pero esto sólo puede hacerlo por exclusión, negando y aún torciendo al otro. Es un rechazo frontal a la sociedad. En este sentido la aparición de lo sectario es una manifestación concreta de que una sociedad está enferma (Chacón 1987). Los grupos sectarios se pueden caracterizar en sectas: salvacionistas; sanacionistas; contemplativas; oracionistas; predicacionista o testimoniales; y aislacionistas o del secreto ritual. Desde el punto de vista escatológico las sectas son: milenaristas; resurrección; trascendentalistas; extencionistas. Y desde los medios difusivos: electrónicas; visitadoras; oralistas; escrituristas; y silencionistas (Lagos 1987: 42- 44; 1996: 75- 114; Galilea 1988). Las sectas al ser producto de una sociedad enferma son comunidades terapéuticas (Lagos 1985:17; 1996: 59). El pentecostalismo concebido como secta, se le considera como legitimadora del orden (Chacón y Lagos 1987).

Estos análisis tienen una visión modernizante y comportamiento racionalista de los sujetos religiosos. Si bien en el pentecostalismo encontramos, en los estudios clásicos, que los líderes tienen una gran influencia social y política sobre la feligresía, sin embargo ello no se puede homogeneizar. Algunos estudios (Palma 1988) relatan la oposición de varios líderes a la estrategia política de los pastores de Iglesia Metodista Pentecostal con el gobierno militar. Con este estudio se rompe dos mitos: que los líderes pentecostales apoyaron, sino todos en su gran mayoría al gobierno militar y por otro lado el mito del apolitismo en el pentecostalismo.

La utilización de la secta como tipo ideal y aplicado a grupos religiosos determinados como el pentecostalismo, deja de ser ideal y se constituye en un reduccionismo por lo cual presenta profundas limitaciones teóricas y epistemológicas:

El análisis del pentecostalismo como secta se transforma en una teoría de la etiquetación. Es una teoría en donde se considera que la desviación no es una cualidad de la persona, sino de las consecuencias de la aplicación de las reglas y sanciones que se imponen contra el desviado, en este caso el análisis teórico. Se refiere a la reacción del analista social contra el acto que se considera antisocial. Es decir algo es desviado desde la posición del investigador. Es un proceso en donde la persona es identificada y señalada como desviada, y asume un estilo de vida desviado, de acuerdo a lo que la sociedad continuamente le dice que es. Así el análisis sectario estaría dentro de lo que se puede considerar como desviación primaria, esto es, la aparición de un grupo religioso como el pentecostalismo sería una violación de la norma religiosa y la reacción de la sociedad ante la conducta que no es aceptada. Se identifica al sujeto pentecostal como desviado respecto del catolicismo y del protestantismo.

El análisis del pentecostalismo bajo la categorización de secta se compone en una estigmatización religiosa y es un significado peyorativo. Frente a ello aparecen los sectólogos que van categorizando a los distintos grupos religiosos o son iglesias o son sectas. También aparece una actitud sectofóbica, aplicadas al pentecostalismo como “quita miembros” de la Iglesia y aquellos que se convierten al pentecostalismo se le aplica las metáforas biológicas como: “enfermos”, “lavados de cerebros”, “manipulados psíquicos”, “débiles mentales”, etc.

Es un reduccionismo psicológico. Las sectas son concebidas como manipulaciones psicológicas, lavados de cerebro y condicionamiento psicológico. En donde se manifiesta un profundo control de la información, la imaginación, del pensamiento y las emociones sobre todo con “sujetos huérfanos”. El pentecostalismo es concebido como un “sustituto de la ausencia” de la hacienda- patrón e iglesia- sacerdote. Así el secreto del crecimiento del pentecostalismo sería la fuerza del deseo y necesidad de la ausencia del padre un deseo que se transforma en una necesidad de protección amorosa, satisfecha en una época por las antiguas instituciones, pero al llegar a la ciudad se ve huérfano y medroso ante los peligros de la vida. Este miedo se manifiesta bajo dos formas (Diel 1959:32): el miedo frente al ambiente no explicado de la urbanidad y el miedo metafísico que genera la modernización.

Es un reduccionismo político en el sentido que los fenómenos religiosos legitiman el orden vigente o como “traducción” de intereses de los grupos dominantes (legitimándolos) y dominados (compensándolos por su posición desfavorable). En este caso, la religión es intrínsecamente conservadora y cumple las funciones de sancionar las estructuras de poder en vigor y justificar el lugar social ocupado por los individuos. Apoyada en el masivo registro histórico de la “alianza” entre el trono y el altar, tal perspectiva asocia el peso de la evidencia a la manifestación de una esencia de la religión (Buruty 2003).

A pesar que siempre se generaliza que el pentecostalismo le brindó su apoyo y legitimidad religiosa al gobierno militar. Sin embargo la Iglesia Evangélica Pentecostal, una de las iglesias pentecostales más antigua y grande de Chile, asumió una actitud de repliegue y afirmación de lo tradicional, durante la politización y profundización de la democracia chilena a mediados de los años sesenta. Es decir, ha mantenido su relativo apolitismo en forma mucho más consecuente (Salinas 1987: 277). Pero esta modalidad concebida conservadora era una de las principales causas del apolitismo y separatismo del protestantismo latinoamericano<sup>5</sup>. Este apolitismo evangélico, tan criticado por los teólogos y religiosos más liberales, era relativo y jugaba en la sociedad un rol dual. Por una parte, era cierto que los misioneros evitaban involucrarse en los problemas políticos nacionales para no arriesgar la existencia misma de la misión. Más aún, varios misioneros practicaban la enseñanza directa de sus fieles para advertirlos en contra de la participación política o compromiso social, de acuerdo a su profunda convicción de que un verdadero cristiano no puede mezclar lo sagrado con lo terrenal. De esta manera, el protestantismo misionero se convertía gradualmente en uno de sus defensores de la estabilidad, el orden, la moral y el *statu quo* institucional (Fediakova 2006: 17; Parker 1996: 256).

El pentecostalismo siempre está bajo sospecha: cuando no participa es etiquetado de huelga política y cuando lo hace se le describe como “brazo religioso” del régimen; o es una ideología enajenante o bien colonizadora. Estas mismas categorías pueden ser aplicadas al catolicismo o al protestantismo, pero siempre el pentecostalismo es quien se lleva las categorizaciones más negativas en los análisis socioantropológicos de la religión.

El ser humano es un individuo de elecciones y de participaciones; aun cuando decide no participar, ya está participando. Por ello cuando el pentecostalismo ha decidido alejarse de las participaciones políticas ha legitimado implícitamente el régimen político. Algunos celebran el apolitismo del pentecostalismo; otros lo condenan; algunos señalan que no hay tal apolitismo porque la misma simbología y prácticas pentecostales son políticas, ya que así como existe el principio protestante, el principio pentecostal representa la protesta o el rechazo contra la absolutización de cualquier mediación cultural del evangelio de Jesucristo. El principio pentecostal se desarrolló históricamente a partir de la protesta contra la cautividad occidental, tanto protestante como católica, del evangelio, caracterizada por una concepción logocéntrica y racionalista de la fe cristiana. También se opone a una eventual absolutización de mediaciones culturales del propio pentecostalismo (Sepúlveda 2004:14). El pentecostalismo es una de las formas en que se expresa simbólicamente, la protesta de un

sector que no veía la democracia en construcción como algo propio, sino como algo extremo, como privilegio de los ciudadanos de primera clase. De un sector que se siente que es tomado en cuenta sólo como base de apoyo para proyectos ajenos, y no como un sector que tiene derechos, sino que históricamente le han sido negada (Sepúlveda 1988:246). El pentecostalismo presentó ciertos rasgos de protestas implícitas contra las condiciones de miseria y opresión en que vivían los nuevos contingentes de obrero y subproletarios. La mayor dinámica ofrecida por la congregación pentecostal al obrero, obligado a emigrar para buscar trabajo (Parker 1996: 254).

Por lo tanto, hoy por hoy es más enriquecedor tratar el pentecostalismo, como algunos autores lo han hecho, de “movimiento religioso” (Guerrero 1994 y Foerster 1994) o bien “denominaciones”, cada uno puede ser considerado un concepto sociológico, incluso el concepto de dominación<sup>6</sup>. Sin embargo para Ossa (1991), el pentecostalismo, es nada más y nada menos, que una religión porque es sistema simbólico que abarca toda la realidad y se presenta como un ensayo para resolver también las aporías y problemas que plantean el trabajo al individuo y a la sociedad; es decir actúa como reductor de complejidades. Por ello el concepto de secta para referirnos al pentecostalismo o para cualquier otro grupo religioso, es anacrónico, peyorativo y anticientífico. Se transformó en una idea dogmática y estigmatizadora, inutilizable para un análisis socioantropológico de la religión.

## **1.2. Teorías holocausticas**

Los autores que caracterizamos bajo este modelo teórico, no sólo ven el germen del mal en el pentecostalismo sino también los aymaras son presentados como las víctimas del sacrificio y sujetos pasivo que sólo observan pasmado como se derrumban sus instituciones tradicionales, especialmente las ritualidades y festividades católicas.

Bajo esta concepción, la estructura ideológica del pentecostalismo manifiesta las profundas discontinuidades que existen entre la ideología aymara y el movimiento pentecostal. Es una incompatibilidad estructural, que genera un tenso antagonismo. La visión aymara es triádico mientras que el pentecostalismo es dualista; la primera es ecológica y el principio de la irreductibilidad dominantes y dominados, para la segunda o es divina o es diabólica; existe una contradicción entre la sociedad aymara y la sociedad nacional, el pentecostalismo es modernista. La aparición del movimiento pentecostal en la sociedad andina, debe buscarse en el momento mismo en que el hombre andino, sintió su sociedad desarticulada y sufría por ello. Fue necesario que la anomia fuera sentida y vivida como tal, al punto que el individuo se sintiera frustrado desde ese momento, aparece el movimiento pentecostal como una sociedad alternativa, a la que ingresa abandonando el estilo de vida andina (Guerrero 1980; 1981; 1982).

La intromisión del pentecostalismo es una fuente clave que ha modificado las pautas sociales y familiares andinas, y que influye fuertemente en algunos jóvenes emigrados. Los templos pentecostales se han establecidos en las comunidades del altiplano principalmente y es allí donde los jóvenes son influidos directamente por esta ideología religiosa; otros pueblos que casi no tienen templos pentecostales y la influencia no tiene impacto significativo: tal es el caso de las comunidades andinas de los valles y precordilleras; allí no han logrado entrar. En definitiva las nuevas generaciones que son influidos por la matriz pentecostal, definen un ethos hacia una orientación modernizante, que va a ser determinante en las pautas sociales posteriores, cuando los jóvenes migrantes llegan a la ciudad; la propensión de éxito en la vida secular; el pragmatismo racionalizante orientado a fines, etc.; serán características de los jóvenes socializados en la matriz pentecostal. De esta manera resulta muy fácil para los jóvenes aymaras renunciar a su cultura como las fiestas, el deporte y el alcohol. Por otro lado

el pentecostalismo (junto a la escuela y municipalidades), desestructura la unidad familiar aymara emergiendo un nuevo modelo familiar: la neo-familia pentecostal. Este nuevo modelo se cohesionan en torno a una ideología que promueve al abandono de prácticas autóctonas y estimula, vía acción de la Escuela, la adhesión a un modo de vida que enfatiza la noción de progreso y bienestar a la manera urbana (González 1980; González 1981; Guerrero 1983).

Pero encontramos un visión más terrífico sobre el pentecostalismo en la sociedad aymara. Es la visión de Van Kessel para quien el pentecostalismo es una parte más del holocausto de la sociedad aymara, con su intenso proselitismo caracterizado por una intensidad verbal muy agresiva e iconoclasta, que causan un constante conflicto religioso y social muy doloroso y destructivo. Impactando de manera revolucionaria en el ámbito sociofestivo, paralizando fiestas y celebraciones tradicionales, borrando el calendario religioso andino, desorganizando la comunidad y desarmando sus estructuras sociales. Esta voracidad del pentecostalismo, según Van Kessel, se “carnaliza” en su máximo celador, en Mamani, aymara- pastor- pentecostal. La sociedad chilena, con sus representantes (políticos y religiosos), sabe fascinar con su espejismo de los progresos urbano y presionarlos por la propaganda del consumismo, que logra desvirtuar sus fiestas y costumbres nativas de religiosidad, folklorizar su religión, desnaturalizar sus expresiones culturales y reemplazar sus autoridades por funcionarios venidos de la ciudad; profesores, alcaldes, policías, enfermeros-pastores; todos ellos representantes del culto al progreso y del nacionalismo chileno. En estas condiciones difícilmente la comunidad resistió a la presencia avasallante e intolerante del pentecostalismo; producen entonces un contexto de desarraigo y anomia<sup>7</sup> (Van Kessel 1992: 288- 289).

Estos autores hay que situarlos, en la década de 1980, en el contexto de los inicios de la sensibilización por la “cuestión indígena” y por lo tanto los aymaras son vistos como víctimas de la occidentalización. Sin embargo olvidan algunos elementos:

El mensaje pentecostal fue llevado al mundo andino por un aymara converso y pastor aymara Braulio Mamani en el año 1957. Como es típico de los conversos fundamentalizó su mensaje hasta el extremo de la iconoclasia marianicida y hagiocida; extremó el mensaje mesiánico, redentor y comunitario. Pero esto no significó holocausto ni desaymarización porque la cultura no sólo es simbólica, sino también se transforma en habitus<sup>8</sup>. Esto implica que aún en la más profunda conversión no hay una “desaymarización”. En este sentido el pentecostalismo significó para el aymara converso una redefinición y readecuación de los valores existente con el discurso pentecostal; sanidad, sanador, trabajo, milenarismo, comunidad, festividad, autoridad, etc. Por ello podemos hablar de aymaras pentecostales o pentecostales aymara, el único que vio este fenómeno étnico religioso fue Tudela (1993).

Un segundo elemento es que el rechazo que el pentecostalismo muestra a la sociedad aymara, es el mismo rechazo que muestra a la sociedad chilena. Pero este rechazo es inicial y consciente. Resulta que son los pentecostales lo que una y otra vez recurren al pasado para denostarlo es una “memoria inversa” recuerdan lo que le temen, aman y tiene sobre ello un poder que lo sobrepasa. La generación de aymaras nacidos pentecostales no tiene la experiencia del converso iconoclasta y tiende a conciliar lo bíblico con la cultura local. Sin embargo tanto la conversión como el nacimiento pentecostal genera la existencia de aymaras pentecostales; nadie se deshace de su cultura como se cambia de ropa, ni siquiera las conversiones virulentas. Siendo la cultura esencialmente simbólica la religión es recibida, internalizada, vivida y expuesta con la cosmovisión cultural aymara.

El aymara “aymarizó al pentecostalismo”. Algunos autores recientes como Rivière (2007), señala como los cerros están siendo utilizados por los aymaras pentecostales para ir a orar; las comidas como reunión; otros líderes aymaras pentecostales predicán en aymara, utilizan su indumentarias, etc. Podemos decir que ha pasado la etapa extirpadora del

pentecostalismo para convivir ambos discurso; como en sus inicios el catolicismo también tuvo su pasado extirpador (Díaz e Ilaja 2003; Ramos y Urbano 1993).

## 2.0. Teorías culturalistas

Estos son los autores que conciben al pentecostalismo como una religión situada social y culturalmente. Al estar situada, el pentecostalismo tiene éxito allí donde toma y adecua los símbolos religioso utilizando los mismos símbolos culturales, en la medida que más adecuado es el pentecostalismo al contexto sociocultural y sumado al contexto de crisis individual y social de los oyentes, mayor será su crecimiento como grupo religioso. Bajo esta concepción teórica encontramos aquellos que conciben el pentecostalismo como religión popular; las teorías sintéticas; y las narrativistas. En estos modelos teóricos la concepción epistemológica que subyace, es que el sujeto deja de ser considerado como alguien maligno o ingenuo, sino es visto como alguien que elige ante las alternativas que las crisis le empujan. Es un sujeto libre, aunque coaccionado por las circunstancias, para ofrecer y elegir.

### 2.1. Pentecostalismo como religión popular

En Chile las investigaciones sociológicas sobre la religión popular nacen con los estudios de Lalive, D'Épinay (1968), sin embargo los estudios posteriores aluden a un fenómeno principalmente católico (Cruz 1970; Arnol, Skewes y Prado 1984; Mella 1998; Morandé 1987). El pentecostalismo es concebido como una religión popular con relación al catolicismo (Tennekes 1985; Parker 1996) y el protestantismo (Lalive 1968; Salinas 1987; Ossa 1990 y 1991). Existen distintas explicaciones de porqué el pentecostalismo es un religión popular: una primacía de la emoción por sobre la razón y el predicador de la palabra es un personaje popular como los zapatero y panaderos (Lalive, D'Épinay 1968: 79-82; Galilea 1991); las creencias en sanaciones sobrenaturales; importancia asignada a los sueños y voces premonitorias; la existencia de poderes sobrenaturales malignos; ofrece solución para todos los problemas de la vida cotidiana y transformación de los patrones de conducta, ideas, valores y actitudes imperantes en el medio social, como: el machismo exacerbado y el alcoholismo (Tennekes 1985: 81); es una máxima expresión cultura de la pobreza (Canales, Palma y Villela 1991).

Tennekes teniendo claro que existe diferenciación al interior de una religión definen la religiosidad popular como “un conjunto de creencias, valores, símbolos, sentimientos, motivaciones y ritos, de origen tanto católica como mágico y secular, generalmente institucionalizados, mediante los cuales las mayorías urbanas, suburbanas y rurales de nuestro país, de un modo uniforme, con ligeras variaciones locales, expresan su relación con la esfera sagrada, compuesta por entidades y objetos tanto del mundo sobrenatural como del natural. Estos contenidos y formas religiosas de expresión popular forman un subsistema religioso, cuya característica son: en lo externo, sincretismo de formas mágicas con formas seculares y otras propias del catolicismo primitivo o vigente, que externamente le confiere una apariencia católica; y en lo interno, la religión popular se caracteriza por una concepción monista de Dios y de las demás entidades sobrenaturales, y por una utilización mágica de los mismos para obtener fines empíricos” (Tennekes 1985:78).

Las investigaciones que conciben el pentecostalismo como religión popular, se han hecho desde visiones modernizantes y por ello trae consigo algunos reduccionismo:

1. Religión oficial- religión popular: Esta visión tiene implicancia clasista, socioeconómica, verticalista y jeraquizadora, en términos que existe una oficialización religiosa centralizada y detentora legítima de dicha religión, perteneciente a los sectores altos y medios. Frente a otra religiosidad de sectores pobres, excluidos y marginales que reconstruyen y adaptan esta religiosidad oficializada, en conjunto con otros valores psicosociales y socioculturales propios<sup>9</sup>.

2. Razón- emoción. Realza la emoción como característica central pero de manera negativa. Esto significa, según Le Bretón, que la emoción es vista como una falta de autodomínio y experiencias de una sensibilidad exacerbada; un fracaso de la voluntad, una impotencia del autocontrol, una imperfección lamentable en la adopción del camino recto propio de una existencia razonable, es un trastorno de la expresión de las conductas (Le Breton 1999).

3. Moderno- tradicional. Es una concepción evolucionista en el sentido que se encuentra la “religión popular” como lo tradicional y “religión oficial” como lo moderno. La religiosidad tradicional es visto como lo primitivo (Tennekes 1985:80); lo mágico, mítico, primitivo, supersticiosos, animista y de esencialismo religioso (Lalive, D’Epinay 1968: 68). Hay que romper con las dicotomías y el evolucionismo, porque el pensamiento mítico, no es característica evolutiva del pensamiento humano, como de lo primitivo a lo moderno o de la religiosidad a la religión (Cassirer 2004:55; Ceballos 2002; Godelier1974: 379) y la idea de tradición es en sí misma una construcción moderna; por lo tanto generalmente, en estos estudios se utiliza el concepto de religiosidad asociado a lo tradicional, identificado con lo dogmático, ignorante y atrasado (Giddens 2000).

Estas investigaciones sobre la religión popular tiene una fuerte connotación modernizante, concebido bajo dos procesos: Un elemento sobreviviente del mundo tradicional en ocaso, destinado a desaparecer junto con él, es decir una especie de arcaísmo que tarde o temprano terminaría por autodisolverse; un recurso adaptativo generado por el mismo proceso de transición a la modernidad y destinado a morigerar las arritmias de un proceso de cambio necesariamente acelerado. En este contexto, la religiosidad popular era vista como una prolongación del mundo rural en la ciudad, en el sentido de una proyección y compensación del mundo tradicional que muere y se abandona pero, pese a todo, ha sido traído a la ciudad por la población migrante (Morandé 1987:154).

Para seguir utilizando el concepto de religión popular para el análisis sobre el pentecostalismo se necesita romper con la visión modernizante y funcionalista. El pentecostalismo fue, y sigue siendo, un movimiento religioso popular (Mansilla 2007). Por ello dicho concepto sigue siendo significativo y válido aplicado al pentecostalismo. La ventaja de considerar al pentecostalismo como religión popular es que el pentecostalismo es considerado como cultura, a pesar que no se hable de cultura pentecostal.

## **2.2. La teoría de la síntesis cultural**

La concepción del pentecostalismo como síntesis religiosa ya había sido trabajada por autores como Lalive, D’Epinay (1968:166) y Tenneke (1985: 77) y ha sido aplicado al pentecostalismo indígena<sup>10</sup>. Son autores que conciben que dicho grupo religioso es transformador. Esto se produce principalmente porque el pentecostalismo logra llegar a personas anónimas y con el carisma promulgado, estas personas se autoperciben como elegidos divinos para redimir a su gente. Entonces el mensaje es canalizado por alguien de su cultura y es recibido con más rapidez.

La relación entre la medicina andina y la medicina pentecostal es una relación doble, es decir, de continuidad y ruptura. De continuidad por cuanto posee elementos extra-físicos en la

curación de enfermedades. Esto es, que en la curación de la enfermedad concurren elementos míticos religiosos derivados de una particular interpretación de la Biblia. De ruptura, por cuanto los actores que en ella participan lo hacen motivados por horizontes culturales e ideológicos totalmente distintos. A nivel de los actores, tanto el Yatiri -el médico andino- como el Pastor Pentecostal, son los actores principales, pero ambos están referidos a tradiciones diferentes y hasta contradictorias entre sí, a pesar de que ambos provienen de una misma tradición: la andina (Guerrero y Van Kessel 1987).

La adhesión al movimiento evangélico se hace a través de dos niveles muy ligados entre sí. Uno, es el nivel conciente, y otro el nivel inconsciente. El primero dice relación con los casos de haber recibido sanidad concreta. El segundo tiene relación con el hecho que la curación concreta lo desvincula de su anterior universo - en este caso el aymara - y remite a un nuevo universo: el evangélico. Este ingreso implica la adquisición de una nueva visión del mundo. Desde este punto de vista, el movimiento pentecostal aparece ofreciendo una nueva visión del mundo, o si se quiere, una nueva identidad cultural. El movimiento pentecostal ofrece eso y lo hace a través de la solución de problemas concretos, en este caso, en la búsqueda de la salud (Guerrero 1992). Frente a esta nueva versión religiosa: el Cacique (ligado a las cuestiones políticas y rituales); el Yatiri (vinculado al tema de la salud-enfermedad) y el Pastor (la convergencia de ambos, es decir Cacique-Yatiri) se unen entre sí. El Pastor, representa los puntos de quiebre y de encuentros entre las dos tradiciones. En términos de la organización social, también se aprecia esta continuidad- discontinuidad, entre el "ayllu andino", que tiene como base la familia y no la persona, supervisado por el cacique, quien conecta las relaciones de parentesco, lealtades y obligaciones recíprocas; mientras que el "ayllu pentecostal", no se reduce a la imagen del templo (lugar de encuentro fraternal y de compañerismo); si no que también es una estructura territorial, que se percibe ya no como un animal, sino como una isla; representado generalmente por la Biblia alrededor de grandes olas (Guerrero 1994).

En cuanto al impacto de la difusión de la evangelización pentecostal entre los mapuches, también se reasalta el proceso cultural de ruptura y continuidad. En el caso de la ruptura, el pentecostalismo produce un rechazo de prácticas culturales significativas como el rito de fertilidad conocido como el nguillantún; en el plano de las creencias tradicionales nos enfrentamos a la emergencia de un nuevo panteón de divinidades. Todo ello configura al interior de las comunidades mapuches una "nueva" comunidad, la "evangélica", que entra en tensión y conflicto con la "mapuche". En el plano de la continuidad, el pentecostalismo la actividad ritual no disminuye: todo lo contrario, crece enormemente al interior de la comunidad, y el sentido del rito, en muchos aspectos, no difiere del tradicional nguillantún: la búsqueda de solución a problemas concreto (salud, fertilidad, etc.) en un marco de reciprocidad (con Dios) más estricto, así como también la permanencia de lo festivo y de lo dispendioso. Si bien en un comienzo, el recién converso mapuche al pentecostalismo manifiesta un fuerte rechazo a su pasado comunitario, después de un cierto tiempo deberá adaptarse y convivir pacíficamente con los no conversos. Lo mismo puede decirse, de la comunidad evangélica: sus orígenes son de ruptura para concluir en una coexistencia más o menos armónica al interior de la gran comunidad. Y por último, los mapuches pentecostales valoran, al igual que los no pentecostales, la lengua de sus ancestros (mapudungún: incluso hay traducciones de la Biblia al idioma) y el pasado de su pueblo, con todo los héroes que dieron la sangre por la defensa de sus tierra, y tampoco se excluyen, en su mayoría, de continuar esa lucha en el presente (Foerster 1989; 1993).

Otro aspecto que se destaca del pentecostalismo y el mapuche entre continuidades y discontinuidades entre el Pastor, Longo y Machi. El pastor es la máxima autoridad de la iglesia y haciendo una analogía, asume el rol del tradicional Lonko de la comunidad mapuche, ya que actúa de mediador en los pleitos, es un líder moral que transmite la palabra de Dios y

su discurso desde el púlpito se acepta sin mayores cuestionamientos, sobre todo en las áreas rurales, como una palabra suprema de sabiduría y respeto. Por otro lado en el mundo mapuche, tradicionalmente la que cura o sana es la "machi", sin embargo hoy por hoy, son escasas y bastante caras en relación con un médico del Sistema de salud oficial. Al convertirse al mundo pentecostal, el poder de sanar pasa a ser un "don del Espíritu" que cualquiera de los fieles puede tener y desarrollar, pero principalmente el Pastor cuenta con el "don de sanidad". Esta práctica se transmite a través de algunos ritos como: la "imposición de manos", "nombran las sanidades a distancia", a través de una "prenda del enfermo", "cadenas de oración" durante días o semanas hasta que el enfermo logra reponerse. La experiencia mística asociada a la sanidad es análoga a las prácticas terapéuticas de la machi, que se reformulan con mayor fuerza en los mapuches protestantes, produciendo momentos de alta emoción y cohesión social a través de una vivencia mística de fieles (Guevara 2001).

En el pentecostalismo también se encuentra un discurso permeado por dos grandes visiones: el primero, dado por la matriz mestiza mariana y popular; y el segundo, por los nuevos valores impuestos por la corriente de globalización cultural que opera en el país. Este diálogo entre lo local y lo global está plagado de tensiones y conflictos y se suma al "proceso" de conversión de hombres y mujeres, a su "cambio de piel". La tensión más prístina aparece en el nudo social más primario como lo son las relaciones de género, vale decir el modo en que se distribuye el poder y el prestigio en la pareja. Se produce una oscilación generacional que va desde los términos dominación/sumisión, análogo a masculino/femenino en el caso de las parejas mayores, y de tendencias hacia la complementariedad e igualdad en los más jóvenes (Montecinos 2001).

### **2.3. Teorías narrativas**

Estos autores estudian el pentecostalismo desde la misma visión del sujeto pentecostal, a través de las historias, relatos y testimonios de vidas; canciones; fotografías y escrito producidos por los mismos pentecostales. Desde esta visión se entiende que la cultura no sólo objetiva, sino también subjetiva; lo subjetivo entendido como lo objetivo internalizado, reapropiado y vivenciado. Es una escritura dialógica que se presenta como un método para superar el diálogo de amo y esclavo explícito en la idea de observador/, representador/representado (Tyler 2000:291).

Los testimonios pentecostales manifiestan una subjetividad religiosa centrado en el sentimiento de "pueblo peregrino" en esta tierra y, al considerar su desarrollo y crecimiento en un país mayoritariamente católico, al verse percibido muchas veces como minoría en tierra extraña (Palma 1988). En dichos relatos se expresan los dilemas pentecostales que evidencian seres oprimidos por las condiciones económicas y sociales que vivió la sociedad chilena en el siglo XX. Estos dilemas manifiestan angustias producto del absurdo, el nadismo y la soledad, que aflora frente a la enfermedad, el alcoholismo y la pobreza, lo que le lleva a situaciones límites que lo empujan a elegir el ser pentecostal, seres estigmatizados y excluidos sociales, o el sufrimiento y la muerte. Y una vez que han elegido el ser pentecostal comienza el éxodo simbólico, interpretando el pasado, la sociedad y la individualidad de una manera trágica (Mansilla 2007b).

El pentecostalismo intenta marcar diferencia y evidenciar una posibilidad de vivencia religiosa distinta, respecto del catolicismo. En su acceso a lo sagrado es directo, sin mediaciones de sujetos e instituciones de ningún tipo. En este sentido la experiencia religiosa se elabora a partir de una nueva subjetividad que se reconocen como hermanos, desplegando la dimensión afectiva como rasgo constitutivo y cemento de la comunidad pentecostal, lo que se manifiesta en tres distinciones hacia el catolicismo. Se pone al descubierto la visibilidad de

la caída en el mundo popular, en el doble sentido: no encontrar en la cultura popular identidades que lo constituyan como sujeto; y perderse buscando tales identidades en el pentecostalismo denuncia como placeres pasajeros. En esta visión se manifiesta cierta continuidad con la subjetividad popular (caída, estabilización, prosperidad). Sin embargo la diferencia que presenta el pentecostalismo es que, la salvación ofrecida implica una vida librada de la caída. Por lo tanto, el pentecostalismo representa de esta manera, para la subjetividad algo más que un refugio; es en sí mismo un espacio propio, un lugar donde vivir de otra manera; un lugar donde acceder a una identidad (Canales, Palma y Villela 1991).

Las condiciones de calle del pentecostalismo chileno de la primera mitad del siglo XX, influyeron en la concepción de una identidad peregrina. Las reuniones congregacionales eran muy frecuentes como medio de recepción de las experiencias extáticas para recibir los recursos simbólicos con el fin de: resistir las tentaciones; soportar las condiciones adversas del trabajo y la familia; y una constante preparación para el milenio antes las inminentes señales mesiánicas. Esto reforzaba el deber autoimpuesto de predicar el evangelio, requisito fundamental para ser partícipe de la era milenaria y mesiánica. Esto generó una identidad peregrina en el pentecostalismo chileno que derivó en una preparación permanente frente al fin inminente. No había que aprovisionarse de nada, sólo de lo principal, el Espíritu Santo, quien era recibido en las ritualidades comunitarias. Todo esto fue entendido por los Otros como: fanatismo, locura, ignorancia y sinónimo de pobreza. Sin embargo esto permitió a los marginados convertidos al pentecostalismo, encontrar los recursos simbólicos necesarios para soportar las condiciones miserables del desempleo, condiciones precarias del trabajo, desnutrición, falta de viviendas, analfabetismo, altos índices de enfermedades, alta mortalidad infantil y bajos niveles medio de vida del chileno, la esperanza de una vida mejor, que ellos llamaban cielo (Mansilla 2008a).

La conversión al pentecostalismo, al igual que otros procesos rituales trataba de entender, en su dinámica emotiva enfatizando lo que acontece al sujeto que vive esa experiencia. El modelo narrativo que proviene de la literatura, es con frecuencia mucho más rico que el que se usa en las ciencias sociales y que proviene de las ciencias físicas. La narración de ambos (antropólogo y pentecostal) se parecen increíblemente. La autoridad de uno viene de la ciencia, del otro viene de Dios. Los dos se nutren de la narrativa bañada de lenguajes figurativos y metafóricos. Lo que para el pentecostal es no hallarse en el mundo, para el antropólogo es deprivación psicológica. Lo que para el pentecostal es sufrir y padecer angustia, para el antropólogo es anomia. Ambos usan modelos narrativos para decir lo mismo (Guerrero 1998).

Bajo los análisis narrativo, es de donde mejor se puede entender el rechazo a la cultura pentecostal en Chile, muy arraigado, vinculado a factores sociales, culturales y económicos y que luego se reproducen en lo político y jurídico. Los evangélicos están asociados a la pobreza (aporofobia), la baja escolaridad y al fanatismo, y por otro lado por su aprehensión cultural indígena. Es decir es un “rechazo de piel”, que se transforma en una discriminación fenotípica. En otra dimensión este rechazo, no es epidérmico sino por los valores; porque el discurso evangélico se torna matricida, patrifilico y marianicida, frente a una sociedad marianista; donde predomina la reproducción del mito del padre ausente y la deificación de la madre. Frente a ello discurso evangélico se torna iconoclasta (Mansilla 2007a). Esta iconoclasia se profundiza con la construcción de representaciones distintas de la masculinidad hipersexuada y violenta. El mundo masculino se divide en “hombres mundano” y “hombres pentecostales”, produciéndose así una redención de la masculinidad tradicional con fronteras claras que permiten la domesticación y feminización del hombre (Mansilla 2007c).

Lo significativo y relevante de estos autores, es que resaltan la visión del sujeto, que se autodefine a partir de su propia experiencia y biografía de conversión religiosa y expresan desde allí el sentido que esta experiencia produce a los sujetos pentecostales, para romper con

la visión subjetivismo- objetivismo. De esta manera los estudios se centran o intentan rescatar el sujeto dialógico, es decir aquella cualidad estructurada de la experiencia entendida y vista como un relato; por otro (como enfoque de investigación), las pautas y formas de construir sentido, a partir de acciones temporales personales, por medio de la descripción y análisis de los datos biográficos. Es una particular reconstrucción de la experiencia, por la que, mediante un proceso reflexivo, se da significado a lo sucedido o vivido. Narrativizar la vida en un autorrelato es un medio de inventar el propio yo, de darle una identidad (narrativa). En su expresión superior (autobiografía) es también elaborar el proyecto ético de lo que ha sido y será la vida (Bolívar 2000).

### **3.0. Teoría de la secularización**

La secularización es un tema bastante estudiado en la sociología de la religión (Berger 1968; Luckmann 1973; Wilson 1969; Dobbelaere 1994; Luhmann 2000; Habermas 2006), visto como el repliegue de lo divino y de la religiosidad. En este sentido la secularización del pentecostalismo implica diferenciación, mundanización, autonomización, privatización y pluralización de la cosmovisión pentecostal que se traduce en secularización comunitaria; la heteronimia y la autonomía religiosa; la secularización de la esperanza con la complementariedad de salvación en el más allá con la idea de progreso y la felicidad intramundana con la salvación extramundana. Las investigaciones de las décadas de 1960 y 1970 eran impensado los indicios secularizadores del pentecostalismo, siendo considerada una religión milenarista y mesiánica. El pentecostalismo resultaba ser el grupo religioso menos propenso a la secularización. En donde la magia, el misterio y los milagros refugiaban a los individuos en este mundo a la espera del cielo. Los creyentes pentecostales concebían la vida religiosa como un éxodo simbólico hacia el cielo, porque esperaban la venida del Mesías en cualquier momento (según los indicios de la naturaleza y de la sociedad), mientras se desencadenaría el Apocalipsis aquí en la tierra.

#### **3.1. La secularización externa**

Sin embargo cuando comienzan las investigaciones del pentecostalismo indígena se muestra que dicho grupo religioso era una fuerza secularizadora del mundo indígena. Bajo esta concepción el cambio religioso en la comunidad aymara es reflejo de un cambio ideológico que en conjunto con la chilenización y la modernización de la comunidad tiene lugar paralelamente un conflicto ideológico que conduce a la secularización de la comunidad. Lo que trae aparejado dos consecuencias la anomia y la deprivación relativa. En este contexto: Aparecen los pentecostales que constituye una ideología que revitaliza la comunidad aymara y que con un relativo éxito la transforman; creando así un nuevo ethos e identidad aymara. De esta manera el aymara pentecostal se constituye en una comunidad dentro de la comunidad aymara. De todo esto resulta una bifurcación identitaria de la comunidad aymara: una católica y otra (evangélica) pentecostal. La comunidad aymara evangélica es el resultado de la revitalización religiosa iniciada por esta acción. Esta nueva comunidad aymara tiene aspectos característicos como: en lo ideológico, los lazos familiares pierden importancia y adquiere mayor relevancia los lazos de hermandad espiritual; en lo social, los evangélicos ponen énfasis en la identificación de sus miembros con la iglesia, más que con la comunidad de residencia (la localidad). Esto implica cambios significativos tales como: un juicio moral al dualismo andino; desacralización de la naturaleza; reformulación de la práctica de

reciprocidad; presencia de una actitud y una visión modernizante; y, la orientación hacia el futuro (Tudela 1992).

El pentecostalismo como movimiento religioso pone fuertemente en duda la noción de aymara, al hacerla equivalente a expresiones de su argot, como por ejemplo, indios, bárbaros, perdidos o idolatras. Buena parte de la identidad pentecostal está construida sobre la negación y exclusión de quienes no son evangélicos. En este sentido, esta construcción de la identidad evangélica es una identidad por oposición. Pero este tipo de construcción es la que sucede en el periodo de contacto. Es decir, en el periodo en que este movimiento precisa construir su propio espacio cultural y religioso en un ambiente poco facilitador para ello. Al cabo de más de dos décadas de interacción entre pentecostales y aymaras la definición de identidad por oposición, ha dejado de ser la principal, y la tendencia es la auto-afirmación de identidad en base a la pertenencia y participación de sus grupos. Así de este modo la afirmación “somos pentecostales” o “somos hermanos” prima por sobre otra consideración de identidad (Guerrero 1993).

En estos análisis encontramos una postura estructural funcionalista, por un lado la sociedad aymara diagnosticada como una sociedad tradicional y en crisis en la que sus miembros viven en estado de anomia; y el pentecostalismo como un agente modernizante. Siendo la sociedad aymara un sociedad tradicional se caracteriza por: una dinámica social en la que relaciones interpersonales son establecidas por medio de enlaces emocionales y afectivos; un importante componente religioso que influye sobre todo aspecto de la vida cotidiana; la población es predominantemente concentrada en áreas rurales; la estructura social es altamente estratificada y las posibilidades de movilidad social son limitadas; y sus economías dependen principalmente de la agricultura y otros productos primarios. Mientras que el pentecostalismo es un movimiento religioso secularizador y modernizante. Esto significa que el desarrollo social y político de los pueblos ocurre en el cambio de racionalidad de una sociedad basada en los afectos a una sociedad basada en los logros individuales. La modernización es vista como un proceso de diferenciación estructural e integración funcional donde tenían lugar las categorías de clasificación del mundo. Esta diferenciación social y una creciente disociación de la vida social son producto de los procesos de modernización, los cuales traen inestabilidad (Habermas 1989). Es vista como un proceso de distanciamiento espacio temporal, en el cual el tiempo y el espacio se desarraigan de un espacio y un tiempo concretos (Giddens 1993).

### **3.2. La secularización interna**

Este fenómeno secularizador en el pentecostalismo, hasta ahora sólo ha sido abordado por Ossa (1996), quien describe brevemente dicho proceso como una menor asistencia de los creyentes pentecostales a los templos, principalmente de la segunda generación de creyentes (es decir los que nacen en hogares pentecostales). La secularización interna del pentecostalismo implica un descenso en la frecuencia del congregarse (“domingueros”); surgimiento de nuevas experiencias religiosas; y cambios en creencias, morales y rituales. Es la diferenciación que hacen los creyentes entre religión y espiritualidad, iglesia y creencia. La religión es institución. La espiritualidad es subjetividad y vivencia. Esta secularización se manifiesta de manera mucho más profunda en el llamado neopentecostalismo. El neopentecostalismo ha desviado su atención de los símbolos religiosos del pentecostalismo clásico, adecuando su discurso a la sociedad presente; poniendo en primer lugar su atención en la tierra y en el presente. Así los creyentes, predicadores y cantantes- artistas pentecostales resaltan: la alegría religiosa; el egocentrismo; el mito de la prosperidad; el creer sin asistir

mayormente a los templos; evitan los sacrificios religiosos de antaño; e interpretan una liminalidad de las fronteras entre lo sagrado y lo profano como una nueva forma de entender la vida religiosa (Mansilla 2008b).

El neopentecostalismo hace uso de los recursos simbólicos heredados del pentecostalismo clásico y mientras siguen a la espera del Mesías, aprovechan de vivir y disfrutar en la tierra los recursos provistos por Dios y los adquiridos por el individuo. La vida del trabajo, estudio, familia y la iglesia no se conciben como esencialmente distintas, en cualquier lado hay que disfrutar y movilizarse socialmente. Dios no es sólo un reparador de portillos, sino alguien que provee de talentos para alcanzar y disfrutar de bienes materiales. De esta manera esta concepción religiosa y los valores de la sociedad presente, han sido coincidentes con los valores que los sociólogos de la religión han llamado secularización. Las pretensiones abarcativas del pentecostalismo sobre el individuo y hacerlo pensar sólo en el mesianismo y el milenio han disminuido por la influencia de la secularización en tres aspectos: La pluralidad religiosa; la subjetivización de la religión; y la existencia de una creciente mundanización.

Este interés por el mundo no es una característica solo del pentecostalismo urbano, sino también del pentecostalismo andino, durante el gobierno militar (1973- 1989) con su compromiso social y político, en organizaciones sociales como: Centro para el Progreso, Juntas de vecinos y Centros de madres; en conjunto con ello una activa participación en el mundo de la política, cuya máxima expresión lo constituye la elección de alcaldes pentecostales. Este apoyo ideológico del pentecostalismo al militarismo, se ve respaldada por el nombramiento sistemático de “hermanos evangélicos” en puestos de confianza de alcaldes, dirigentes de juntas de vecinos, centros de madres y reclutamiento para trabajar en los Planes de Trabajos del Gobierno; todo ello repercute, sino la causa, al menos el estímulo para la rápida expansión del pentecostalismo bajo el régimen militar (Guerrero 1994; Van Kessel 2003).

Los evangélicos de hoy (podemos decir pentecostales) no sólo han elevado su estatus socioeconómico y demuestran niveles de educación en aumento, sino que se posicionan como fuerza social con ambiciones políticas propias, un electorado consciente y significativos, amén de su centro de elaboración valórica competitiva, tanto con las ideologías laicas como espirituales. Además poseen rasgos del comportamiento político tales como el voto responsable y la conciencia de estar comprometidos con la sociedad, se transforman así, en ciudadanos con un potencial cívico latente, aunque no necesariamente identificado con organismos políticos tradicionales. De esta manera, para sectores de la sociedad “apolíticos” pero socialmente activo (como los jóvenes), las iglesias evangélicas proponen diversificadas respuestas valóricas frente a la búsqueda de sentido. En esta perspectiva, constituyen una alternativa a la participación política partidista, ofreciendo múltiples espacios de comunitarismo y compromiso social no idealizado, lo que los convierte en las primeras escuelas para un liderazgo público y la formación de una “nueva ciudadanía” (Fediakova y Parker 2006: 129, 139; Fediakova 2002; 2004; Mansilla 2007<sup>a</sup>; 2007<sup>b</sup>).

Se va perdiendo el carácter inicial de protesta religiosa y comienza el acomodo al mundo que simbólicamente se rechaza como pecador. Se busca el apoyo del Estado frente a las persecuciones del catolicismo y al escepticismo de la misma sociedad civil y política que durante los primeros años no vieron con buenos ojos a este movimiento pentecostal que amenazaba el predominio del catolicismo en el pueblo, subvertía simbólicamente la fe protestante de las capas burguesas e impugnaban explícitamente la cultura dominante. El proceso de acomodo institucional de estas iglesias significa legalización y oficialización en el marco de un pluralismo religioso reconocido por las Constituciones del siglo XX y una posición apolítica de las iglesias (Parker 1996:255; Sepúlveda 1988).

Entre los cambios más visible, en la secularización interna que se acentúa en el neopentecostalismo, encontramos el énfasis de una teodicea de la felicidad y la incorporación tecnológica. Esto ha significado transformar los espacios cúltricos en “cultos electrónicos” o “cibercultos” con un enfoque teatralizante y escenas dramaturgicas. Transformándose en una religiosidad de la técnica y la imagen e insertando los contenidos y la oferta religiosa en la industria cultural, mercantilizando la música sagrada en un amplio mercado interno. Impactando fuertemente en los espacios religiosos, en la concepción del cuerpo, la movilidad social y las emociones (Mansilla 2006). La secularización interna es una nueva etapa del pentecostalismo; el que después de casi un siglo de existencia en Chile, sufre una rutinización del carisma. Es un reencanto del pentecostalismo clásico, que se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones, es más bien un nuevo tipo de carisma, cuyo interés predicativo no sólo son los sectores populares, sino también sectores medios. El neopentecostalismo ha desviado su atención de los símbolos religiosos clásicos del pentecostalismo, adecuando su discurso a la sociedad presente, entendiendo la vida religiosa como gozo y alegría (Mansilla 2008b).

### **Conclusión**

Las distintas investigaciones que han abordado el pentecostalismo chileno han transitado por diversas concepciones epistemológicas y teóricas, algunas muy productivas como la religión popular; las teorías sintéticas; y las narrativistas. Estas conciben el pentecostalismo bajo un triple proceso: la sociedad actúa sobre la religión; la religión actúa sobre sí misma; y la religión actúa sobre la sociedad (Maduro 1979:165; Berger 1999:15). A pesar que la última dimensión es escasamente desarrollada y sólo visto desde el plano individual. Pero hay otras teorías ya en franco declive y que reducen al pentecostalismo en una religión enajenante y al sujeto pentecostal como un ser pasivo, iluso y ser holgado soterrado en sus templos. Son visto como seres débiles mentales. Por otro lado, las teorías apocalípticas ven en el pentecostalismo una religión maligna, que genera un profundo daño cultural, no sólo a los indígenas, sino también al catolicismo. El pentecostalismo sería un instrumento modernizante que destradicionaliza a los indígenas sacándolo de su mundo encantado por la santería y el alcohol y situándolo en el ascetismo, el urbanismo y el futuro.

La mayor parte de las investigaciones aplicadas al pentecostalismo es un capital conceptual estructural-funcionalista, aunque con agregados empíricos; y lo segundo es que las referencias teóricas son vinculadas a Marx, Durkheim, Weber y Freud; y además que algunos planteamientos teóricos ocupados por los primeros autores (Lalive, D'Pinay 1968 y Tennekes 1985) se siguieron utilizando y algunos conceptos como huelga social, refugio y secta se mitificaron.

Hoy por hoy las investigaciones sobre el pentecostalismo encontramos cuatro falencias: las constantes disminuciones en las investigaciones; existe un vacío espaciotemporal del pentecostalismo en el sentido que las investigaciones, la gran mayoría se han centrado desde 1968 y se han abandonado después de los años 2000; no existen estudios localizados del pentecostalismo, sólo generalizaciones nacionales; por último los pentecostalismo chilenos poseen una publicación de revistas editadas desde 1910 y no han sido consideradas por los investigadores locales.

## Bibliografía

- Arnold, Marcelo; Carlos, S; y Prado, T. 1984. "Expresiones comunitarias de la Religiosidad Popular en Chile: sugerencias metodológicas e interpretativas". Revista Chilena de Antropología N° 4. Universidad de Chile. Santiago. Chile.
- Berger, Peter. 1999. *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Ediciones Kairos. Barcelona. España.
- Bolívar, Antonio. 2002. "¿Denovis ipsis silemus?": epistemología de la investigación biográfica- narrativa en educación. En revista electrónica de investigación educativa. V4.N° 1. <http://redie.uabc.mx/contenido/vol4no1/contenido-bolivar.pdf>. Consultado el 5 de agosto del 2008.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Ediciones Anagrama. Barcelona. España.
- Burity, John. 2003. "Religión, mercado y política. Tolerancia, conformismo y activismo religiosos". En: www. clasco. Org. Consultado el 15 de octubre del 2007.
- Canales, Manuel; Palma, Samuel y Villela, Hugo.1991. *En Tierra Extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Amerindia, Sepade. Santiago.
- Cassirer, Ernst. 2004. *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica de México.
- Ceballos, Daniel. 2000. "Grupos sociales y prácticas mágicas en el nuevo reino degradante del siglo XVII". En revista Historia Crítica N° 22. Universidad de los Andes Medellín. Colombia.
- Chacón, Arturo. y Lagos, Humberto. 1987. *La religión en las fuerzas Armadas y de Orden*. Edición Rehue, Presor. Santiago de Chile.
- Cohn, Norman. 1997. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Alianza Editorial. Madrid.
- Cruz, Antonio. 1969. "La religiosidad popular chilena: un estudio psicosociológico". Centro de Investigaciones Socioculturales. Santiago. Chile.
- Diel, Paul. 1952. *Psicoanálisis de la divinidad*. FCE. México
- Díaz, Alberto e Ilaja, Verónica. 2003. *Sibaya. El pasado de una comunidad andina de la precordillera tarapaqueña (Siglos XVI- XIX)*. Impresiones M y F Ltda. Iquique. Chile.
- Dobbelaere, Karel. 1994. *Secularización: un concepto multi-dimensional*. Universidad Iberoamericana. México.
- Fediakova, Eugenia. 2002. "Redes religiosas transnacionales: el pentecostalismo latinoamericano en la "era de la información".

En: [www.universidadesantiago.cl/revistaidea/html/pdf/fediakova\\_3.pdf](http://www.universidadesantiago.cl/revistaidea/html/pdf/fediakova_3.pdf).

Fediakova, Eugenia. 2004. "Somos Parte de esta Sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario". En Los sectores populares y lo político: acción colectiva, políticas públicas y comportamiento electoral de Revista Política, Volumen 43, Primavera. Santiago. Chile.

Foerster, Rolf. 1989. "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile". En revista Creces N° 6ª, junio. Volumen 10. Santiago de Chile.

Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Galilea, Carmen. 1988. *Sectas modernas y el contexto socio-religioso en Chile*. Centro Bellarmino- Cisoc. Santiago. Chile.

Galilea, Carmen. 1991. *El predicador pentecostal*. Centro Bellarmino- Cisoc. Santiago. Chile.

Geertz, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona

Giddens, Antony 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Ediciones Taurus. Buenos Aires.

Giddens, Antony. 1993. *Las consecuencias de la modernidad*. Editorial Alianza. Madrid.

González, Yeny. 1980. "La familia aymara: una estructura desintegrada y dominada". Cuaderno de Investigación Social. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique. Chile.

González, Yeny. 1981. "La nuclearización de la estructura familiar autoctona y el proceso de dominación interna". Cuaderno de Investigación Social. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique. Chile.

Guerrero, Bernardo 1980 "La Estructura Ideológica del Movimiento Pentecostal". Iquique. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Cuaderno de Investigación Social N° 3, pp 1-12

Guerrero, Bernardo. 1982. "La Violencia Pentecostal en la Sociedad Aymara". Iquique. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Cuaderno de Investigación Social N° 4, pp 34-44

Guerrero, Bernardo. 1983. "Movimiento Pentecostal y Corrientes Modernistas en el Altiplano Chileno" Iquique. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Cuaderno de Investigación Social N° 8, 36 pp.

Guerrero, Bernardo. 1987. "Sanidad y Salvación en el altiplano: del Yatiri al Pastor". Iquique. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Cuaderno de Investigación Social N° 21, pp 1- 63.

Guerrero, Bernardo. 1994. *A Dios rogando...los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Ámsterdam. Holanda.

Guerrero, Bernardo. 1998. "La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica". En revista de Ciencias Sociales N° 8- 1998. Universidad Arturo Prat. Iquique Chile.

Guevara, Ana. 2001. "Movimiento protestante en comunidades indígenas. Testimonio de vida y fe". En cuarto congreso chileno de Antropología: sociedad moderna, globalización y diferencia.

Habermas, Jurgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus. México.

Habermas, Jurgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Editorial Paidós. Barcelona. España.

Lagos, Humberto. 1985. *Sectas religiosas en Chile: ¿opresión o liberación?*. Ediciones Presor. Santiago. Chile.

Lagos, Humberto. 1988. *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Editorial Presor. Santiago. Chile.

Lagos, Humberto. 1996. *La máscara derrumbada. Sociología de las sectas religiosas*. Editorial Chileamérica. Santiago. Chile

Lalive, Cristian. 1968. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial Pacífico.

Le Breton, David. 1999. *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Ediciones Nueva Visión. Colección Cultura y Sociedad. Buenos Aires.

Luckmann, Thomas. 1973. *La Religión Invisible*. Editorial Sígueme, Salamanca. España

Luhmann, Niklash. 2007. *La religión de la sociedad*. Editorial Trotta. Madrid.

Maduro, Otto. 1979. *Religión y Conflicto*. Editorial Ateneo. Caracas. Venezuela.

Mansilla, Miguel. 2006. "Del valle de lagrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá". Revista Polis. N° 14. Universidad Bolivariana. Santiago. Chile.

Mansilla, Miguel. 2007a. "La canutofobia en Chile. Los factores socioculturales de la discriminación evangélica". En Revista de Ciencias Sociales. On Line, electrónica. Consultado el 10 de septiembre en: [http://www.uvm.cl/csonline/2007\\_1/pdf/canutofobia.pdf](http://www.uvm.cl/csonline/2007_1/pdf/canutofobia.pdf)

Mansilla, Miguel. 2007b. "La angustia en el pentecostalismo criollo chileno". En ILU, Revista de Ciencias de las Religiones. Volumen 12, Universidad Complutenses. Madrid.

Mansilla, Miguel. 2007c. "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno". En Revista Polis, volumen 5, N° 16. Universidad Bolivariana. Santiago. Chile.

- Mansilla, Miguel. 2008a. "Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX". Consultado el 10 de septiembre del 2008 en: [www.culturayreligion.cl](http://www.culturayreligion.cl)
- Mansilla, Miguel. 2008b. "Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno". Revista Polis. N° 19. Universidad Bolivariana. Santiago. Chile.
- Mansilla, Miguel. 2007. "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno". En Revista POLIS. Universidad Bolivariana. Santiago. Chile. Volumen 5, N° 16.
- Mansilla, Miguel. 2004. "A la Memoria de los expatriados". En Revista Si Somos Americanos. Instituto de Estudios Americanos. INTE. Universidad Arturo Prat. Iquique. Chile. Volumen VI. Año 5.
- Mansilla, Miguel. 2005. "Nacidos en la calle. de la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural". Revista de Ciencias Sociales. Santiago Del estero Argentina. En [http://acilbuper.webeindario.com/aguero\\_nacidos\\_en\\_la\\_calle.html](http://acilbuper.webeindario.com/aguero_nacidos_en_la_calle.html)
- Mansilla, Miguel. 2007. "Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX.". En Revista Cultura y Religión. V I, N°2. Instituto de Estudios Indígenas. ISLUGA. Universidad Arturo Prat. Iquique. Chile.
- Mella, Orlando. 1991. "Una perspectiva sociológica y sistémica de la religiosidad popular". En Religiosidad popular; trabajo y comunidades de base. Orlando Mella y Patricio Frías Editores. Santiago. Chile.
- Montecinos, Sonia. 1995. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Cuarto Propio. Cedem ediciones. Santiago. Chile.
- Montecinos, Sonia. 2002. "Nuevas feminidades y masculinidades en el mundo evangélico en la Pintana". En Revista de Estudios Públicos. N° 87.
- Morande, Pedro. 1987. *Cultura y modernización en América Latina*. Editorial Encuentros. Madrid
- Morales, Mario. 1980. *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Moulian, Rodrigo. 2002. *Magia, retórica y cognición*. Editorial LOM. Santiago. Chile.
- Murdock, Williams. 1988. "El Evangelio y la redemocratización de Chile, Antecedentes de la Biblia y la tradición evangélica". En *Democracias y Evangelio*. Editorial Rehue. Santiago. Chile.
- Niebur, Richard. 1957. *The Social Source of Denominationalism*. Meridiom Books, Nueva York.

- Ossa, Manuel. 1990. *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*. Ediciones Rehue. Santiago. Chile.
- Ossa, Manuel. 1991. *Lo Ajeno y lo Propio. Identidad Pentecostal y Trabajo*. Ediciones Rehue. Santiago, Chile
- Ossa, Manuel. 1996. "La identidad pentecostal". En Revista Persona y Sociedad. Volumen X. N°1. Santiago. Chile.
- Palma, Irma. 1988. *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Editorial Amerindia. Santiago de Chile.
- Parker, Cristian. 1996. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica. Santiago. Chile.
- Ramos, Gabriela y Urbano, Henrique. 1993. "Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI- XVIII". Centrs de Estudios Regionales Andino Bartolomé de las Casa. Cusco. Perú.
- Rivière, Gilles. 2007 "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano". Revista *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC, 2007. En <http://nuevomundo.revues.org/index6661.html>. Consultado el 05 octubre 2008.
- Rosta, Susanna; Droogers, Andre. 1995. "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción". EN revista Alteridades. Universidad Metropolitana de México. Unidad Iztapalapa, pp 81- 91.
- Salinas. Maximiliano. 1987. *Historias del pueblo de Dios en Chile. la evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Ediciones Rehue. Santiago. Chile.
- Salinas. Maximiliano. 2005. *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*. Lom ediciones. Santiago. Chile.
- Sepúlveda, Juan. 1988. "Pentecostalismo y democracia: una interpretación de sus relaciones". En *Democracia y Evangelio*. Varios Autores. Editorial Rehue. Santiago. Chile.
- Sepúlveda, Juan. 1999. *De peregrino a ciudadanos: breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Editores Fundación Konrad Adenauer y Faculta Evangélica de Teología. Santiago de Chile.
- Sepúlveda, Juan. 2003. "El principio pentecostal. Reflexiones a partir de los orígenes del Pentecostalismo en Chile". En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e historia*. Editores Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción. Chile, pp 13-28.
- Tennekes, Hans. 1984. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Sub- facultad de Antropología Cultural y Sociología No Occidental. Universidad Libre de Ámsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN). Iquique. Chile.

Troeltsch, Ernst. 1967. *El protestantismo y el mundo moderno*. Fondo de Cultura Económica. México.

Tudela, Patricio. 1993. "Cambio religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960- 1990". En Revista Nutram Ediciones Rehue. Santiago de Chile. Año IX. N° 33, pp 15-48.

Tyler, Stephen. 2000. "Acerca de la descripción descriptura como un hablar por". En *el surgimiento de la Antropología postmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Editorial Gedisa. España.

Van Kessel, Juan. 1992. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Editorial Hisbol. Lima. Perú.

Wilson, Bryan. 1969. *La Religión en la Sociedad*. Editorial Labor. Barcelona.

Yinger, Milton. 1969. *Religión, Persona y Sociedad*. Editorial Razón y Fe. Madrid. España.

Notas

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios del Dr. Isaac Caro.

<sup>2</sup> Sociólogo. Magister en Ciencias Sociales. Dr © en Antropología. [Mansilla.miguel@gmail.com](mailto:Mansilla.miguel@gmail.com)

<sup>3</sup> La desviación social es cualquier tipo de comportamiento que se aleja de las normas generalmente aceptadas en una sociedad. Se refiere a la no observancia de normas, ya sean legales o no. La desviación es una característica de los sistemas sociales o de situaciones que indican una necesidad de control social o una tendencia hacia el cambio social. Tanto el control como el cambio son factores inseparables de la sociedad, especialmente en las sociedades contemporáneas. En este tipo de sociedad, ciertas formas de desviación social tienden a ser muy alabadas, pero cuando se refieren a desviaciones religiosas son severamente sancionadas con mecanismos de persuasión como el escarnio, el oprobio y la deslegitimación.

<sup>4</sup>En 1987 la American Psychological Association, al cabo de una investigación solicitada por los mismos psicólogos cercanos al movimiento anti-sectas, decide, en un documento de particular autoría, que las teorías del lavado de cerebro y de la manipulación mental aplicadas a los nuevos movimientos religiosos no son científicas y no pueden ser citadas como tales.

<sup>5</sup> Si bien en el pentecostalismo chileno encontramos una concepción generalizada de la mundanidad de la política, es una visión protestante en general al sostener una posición teológica que enseña que la esfera de la política está fuera de la responsabilidad y la acción cristiana. Sea por una interpretación particular de la doctrina luterana de los dos reinos, sea por el concepto pentecostal de la mundanidad de la política y la separación de la iglesia del Estado, pero la gran mayoría de los evangélicos en Chile les han enseñado que la iglesia y el cristianismo no se meten en política. Resultó que el evangelio de los evangélicos no tiene nada que decir a los grandes problemas de la pobreza y la injusticia. La fe se retira al interior del corazón, mientras la Iglesia se convierte en una reserva sagrada abandonando el estado, o sea, el poder político a los demonios (Murdock 1988:55).

<sup>6</sup>Para Wilson (1969: 202-209) una denominación implica una organización voluntaria, pero no excluyente. Admite nuevos miembros sin exigir pruebas de méritos, casi simplemente sobre la base de una afirmación formal de creencia y de voluntad de adhesión. No pretende un monopolio exclusivo de la verdad religiosa, y está dispuesta a ocupar un lugar entre otras organizaciones religiosas, y con frecuencia a cooperar con éstas en asuntos de interés común. Está dispuesta a cierta medida de especialización religiosa, un clero profesional y unas agencias ejecutivas de dedicación exclusiva. Pone énfasis en la participación del laicado, pero coordinado con la especialización sacerdotal. También ha desarrollado una considerable burocracia, incluso existe un compromiso de respetar las congregaciones locales.

<sup>7</sup> Bajo esta concepción teórica apreciamos una lógica de “guerra fría religiosa” (la eterna lucha entre el dualismo del bien y del mal) en concebir al pentecostalismo como el “brazo religioso” del gobierno militar, concepción similar, al existente en Centro América, en donde el pentecostalismo era concebido el brazo ideológico religioso del imperialismo norteamericano. El pentecostalismo representa el cetro religioso del militarismo, una combinación entre trono y el altar; entonces escuela y templo evangélico representa armas ideológicas poderosas de la chilenización, que fascinan al “pobre aymara” y como “ovejas al matadero” corren tras las ilusas garras de la religión instrumento del militarismo. En esta lógica el aymara en sí no es resaltado, sino el aymara católico, mientras que el aymara pentecostal pasa de hereje a forastero, extranjero y peregrino.

<sup>8</sup> Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas. Es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la diferencia constitutiva de la posición, el habitus aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantas, según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales (Bourdieu 1999).

<sup>9</sup> En esta línea siguen Rosta y Droogers (1995), para quienes la religiosidad popular se caracteriza por: una frontera difusa entre religión oficial y religión popular; implica una redefinición y reinterpretación de la religión oficial; implica una oposición entre clero/ laicos y elite/masa; e implica una forma práctica en la resolución de problemas.

<sup>10</sup> Esta misma idea fue desarrollada por Morandé (1987:172), Parker (1996: 366-382); Montecinos (1993: 61); y Salinas (1987, 1991).