

TRANSFORMACIONES Y ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN
América Latina

LUIS BAHAMONDES GONZÁLEZ EDITOR

TRANSFORMACIONES Y ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA

Comité Editorial:

Dr. Elio Masferrer Kan.
Escuela Nacional de Antropología e Historia [México]

Dr. Gerardo Hernández Aponte.
Universidad de Puerto Rico [Puerto Rico]

Dra. (c) Mabel Cantuarias Palacios.
Universidad San Sebastián / Universidad Bernardo O'Higgins [Chile]

Dr. (c) Luis Orellana Urtubia.
Centro Evangélico de Estudios Pentecostales [Chile]

Mg. Reinaldo Tan Becerra.
Universidad Central de Chile [Chile]

© Luis Bahamondes González
© VDC Diseño y Comunicación

Primera Edición
Santiago de Chile
Diciembre 2013

ISBN: 978-956-19-0838-3

Registro de Propiedad Intelectual: 235.246

Dirección Editorial: Luis Bahamondes G.
Dirección de Arte y Diseño: Gabriel Valenzuela R.
Corrección de Prueba y Estilo: Rodrigo Montes B.
Producción: VDC Diseño y Comunicación
www.valenzuelapublicidad.cl

Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo.

Luis Bahamondes González⁹⁹

Nelson Marín Alarcón¹⁰⁰

Prolífica ha sido la producción referente a pentecostalismo en Chile durante el último tiempo, motivada fundamentalmente por el aumento de fieles, que encasillados dentro del mundo evangélico, se alzan como la segunda opción religiosa de los chilenos detrás del catolicismo histórico. Sin embargo, poco se ha escrito respecto a las variaciones que ha sufrido el pentecostalismo tradicional -que surgiera en Valparaíso a la luz del avivamiento de 1909- y los procesos de resignificación en el marco de una sociedad postmoderna (Mansilla, 2008). En este escenario, y considerando las transformaciones de la sociedad chilena en las últimas décadas, cabe preguntarse por el surgimiento y estructura del neopentecostalismo en nuestro país, determinando: ¿Qué procesos han catalizado la transformación del pentecostalismo criollo hacia la vertiente neopentecostal?

El pentecostalismo tradicional o criollo

El pentecostalismo clásico chileno se define en buena medida por reconocer como origen

99 Doctor en Ciencias de las Religiones. D.E.A. en Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid. Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado. Correo: lbahamon@uahurtado.cl

100 Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización. Licenciado en Historia. Universidad de Chile. Correo: nmarinalarcon@gmail.com

histórico la ruptura del Rev. Willis Hoover con el metodismo norteamericano. Según relata el propio Hoover (2008), los acontecimientos acaecidos en Valparaíso el año 1909, en los cuales se derramó el Espíritu Santo en una serie de concentraciones y reuniones, provocó tal conmoción pública que los desacuerdos con la jerarquía de la Iglesia Metodista Episcopal se hicieron inevitables y definitivos. Si bien reconoce que la separación no fue por desacuerdo con los principios o doctrinas del metodismo episcopal, el cual conserva por encontrarlo útil y conveniente, el rasgo característico fue la manifestación de los dones del Espíritu Santo tal como lo hiciera en la fiesta de Pentecostés. La unción espiritual, como una gracia derramada, se convierte entonces en el elemento de estas iglesias que crecen de manera espontánea entre los barrios populares del país. Tal como menciona el propio Hoover,

“La Iglesia Metodista Pentecostal es hija de la Providencia de Dios. Ningún hombre o grupo de hombres la ideó, ni hizo trámites para añadir una más a las múltiples sectas existentes. En el curso de las predicaciones y actividades que resultaron en la salvación de muchas almas y en el despertamiento de varias Iglesias y pueblos, se produjo en el seno de la Iglesia de su origen una contradicción y oposición tales que resultaron en esa separación inevitable” (Hoover, 2008: 83).

Manuela Cantón define al pentecostalismo como “un sistema de creencias y prácticas pertenecientes a la gran familia cristiana protestante, derivado del metodismo, y convertido en la actualidad en la denominación evangélica más extendida, dinámica y de mayor diversidad interna” (Cantón, 2002: 109). Esta condición expansiva ha generado que existan diferencias doctrinales a considerar al momento de situar al movimiento en una época y un espacio determinados. Para José Watanabe (2009), dichas diferencias se generan en la relación que se establece entre la tradición misionera de la que derivan y los elementos culturales propios del lugar que los acoge. Sin embargo, afirma que es posible determinar una serie de características que serían aplicables a todas las vertientes más clásicas. En primer lugar, existiría una cosmovisión espiritualizada de la realidad, en la cual se encuentran presente dos dimensiones opuestas pero en constante interacción (arriba/abajo; cielo/infierno). En dicha dualidad adquiere sentido la teología de la Guerra Espiritual, mediante la cual se significa y divide el mundo con el fin de transformar las distintas realidades. En la lucha contra el demonio está la explicación y solución frente a la adversidad que va desde los padecimientos económicos hasta los problemas de salud. Esto hace que en general el pentecostalismo presente una hermenéutica un tanto ingenua y fines altamente proselitistas que difunden el liderazgo y efusión del Espíritu Santo. En segundo lugar, en lo ritual presenta un culto expresivo, emotivo y variado, en el que priman las manifestaciones espontáneas de los carismas. Tal como en la fiesta de Pentecostés, en la cual el Espíritu Santo se derramó como lenguas de fuego sobre las cabezas, el pentecostalismo posee como característica central las manifestaciones de dones o carismas en la forma de sanaciones, visiones, llantos, risas y el hablar en lenguas. Los cultos pentecostales están cargados de una emocionalidad y efervescencia que contrasta con la sobriedad y regularidad del culto católico romano. Para Byron

Mazariegos (2009), el don de lenguas sigue siendo pertinente para el pentecostalismo como elemento fundante de la actividad transformadora del Espíritu en todo ámbito de la experiencia humana. Sin embargo, aun cuando la manifestación de este carisma sea características de las iglesias pentecostales, Mazariegos detecta que ha venido en descenso, por causas variadas que van desde el impacto de la postmodernidad secularista hasta los efectos de un adoctrinamiento puramente teórico o una administración excesiva que ha generado miedo y suspicacia como reacción.

De acuerdo con Víctor Sepúlveda (2009), el movimiento pentecostal chileno nacido a inicios del siglo XX es un hecho religioso de gran importancia, pues fue el primero en romper la rigidez de los movimientos evangélicos clásicos. Es único en su fundación y características, también es grande y abarcador en tanto logra aglutinar a cerca del 80% del movimiento evangélico, cada vez más *pentecostalizado*, y posee una focalización casi exclusiva en las masas marginales de la sociedad, situación que reconoce podría estar cambiando. Como tema recurrente se encuentra "su valiosa conciencia de comunidad, la seguridad de confiar en un Dios que obra milagros ahora, el fuerte impacto de los dones espirituales en la iglesia, las oraciones espontáneas y sin un modelo preestablecido, junto con la experiencia de vidas guiadas por el Espíritu divino" (Sepúlveda, 2009: 13). Sepúlveda reconoce que el pentecostalismo promueve una forma de ser cristiana bien "a la chilena", con un fuerte sentido de interculturación y un sometimiento férreo al liderazgo de sus carismáticos líderes. Al igual que Rodrigo Vidal (2012), considera un punto característico y problemático la tendencia al divisionismo que acarrearía, según el autor, el desencanto y la falta de credibilidad.

Aun cuando el divisionismo permanente dentro del pentecostalismo sea un problema reconocido por sus propios adherentes, también es necesario aseverar que ha sido históricamente la base de su expansionismo. El divisionismo pentecostal se ha traducido más en una proliferación de denominación que en una expansión de iglesias con diferencias sustantivas en su culto y creencias. Rodrigo Vidal (2012) llama a esta situación "principio de fractalidad", vale decir,

"la capacidad de mantener constante los mismos principios básicos genuinos y también su aspecto externo visible, independientemente de la envergadura de la congregación, de su antigüedad fundacional, de su pertenencia denominacional, del momento en que se observe y de la escala de que se trate (congregación de una catedral, templo central, local o avanzada), es la gran cualidad de las iglesias pentecostales, no importando de qué división o ruptura provenga" (Vidal, 2012: 82).

Para el autor ya citado, el origen de este principio fractal es posible encontrarlo en el permanente sentido de búsqueda de los principios comunitarios que regían la iglesia cristiana primitiva, formada en la vida de Jesús y materializada en el Pentecostés cristiano. En este sentido, es factible afirmar que el pentecostalismo posee un crecimiento mediante

un doble origen: en primer lugar, mediante la conversión que añade contingente a las iglesias existentes; en segundo lugar, a través de la escisión de grupos de individuos que, liderados por un pastor o hermano con influencia, se separan con el fin de generar una nueva congregación.

Para Vidal las razones de este divisionismo pentecostal no solo es frecuente, sino también, genera un gran impacto social y religioso en la medida que la cantidad de individuos que aglutina representa a la mayoría del mundo evangélico existente en nuestro país (80% según sus propias estimaciones). Dentro de dichas congregaciones tan numerosas las posibilidades de surgimiento de desencuentros son bastante más altas que en comunidades considerablemente más pequeñas. A lo anterior hay que sumar que en la base del evangelismo pentecostal se encuentra un tipo de relación con Dios mucho más intensa, por medio del Espíritu Santo, en la cual el creyente puede reclamar con validez alguna interpretación específica del mensaje bíblico que afecte el gobierno interno de la congregación. Todo esto está en concordancia con el ya mencionado ideal de iglesia primitiva que exige una permanente renovación de la vida personal y comunitaria de gran dinamismo. Seguir el ejemplo de las comunidades de inicio de la era cristiana implica una permanente reacción frente a la rutinización e institucionalización de las prácticas religiosas.

En la práctica, el divisionismo pentecostal no ha significado un debilitamiento del movimiento, sino por el contrario, su fortalecimiento. Para Hans Tennekes (1985), la compleja red de relaciones y de organizaciones implica que los recurrentes cismas no hayan generado impactos negativos. Es más, la distribución espacial de los templos y locales sigue un patrón de división celular donde existen dependencias que funcionan con más o menos independencia de la matriz central. En los locales de barrio el trato es más íntimo y familiar, hecho que implica una intensificación del vínculo con la iglesia. Si el volumen de congregación en los locales y la autonomía de los mismos adquieren grados suficientes, es posible que se transformen en el centro de su propia expansión. Sobre esto, Vidal (2012) sintetiza la diversidad pentecostal de la siguiente manera: diversidad denominacional (iglesia, corporación o denominación); diversidad geográfica (dispersión espacial); diversidad de tipos y jerarquías de templo (catedral, templo central, local o clase, avanzada); diversidad de recursos (pobres, ricos); diversidad organizacional o administrativa (obispo, pastor, etc.). Dentro del escenario nacional las denominaciones criollas más tradicionales estarían dadas por la Iglesia Metodista Pentecostal, la Iglesia Evangélica Pentecostal y la Iglesia Pentecostal de Chile (Mansilla, 2007b).

Aun cuando el pentecostalismo no posee un discurso socialmente excluyente, su mensaje ha tenido históricamente mayor acogida dentro de los sectores populares de la sociedad chilena. De acuerdo con Christian Lalive (2009), el pentecostalismo funcionó como "refugio de masas" entre quienes sufrían el desarraigo y la miseria característica de un proceso de transición entre el campo y la ciudad, a mediados del siglo XX. Si bien en la

actualidad no sería posible explicar el expansionismo pentecostal mediante la referencia a ese contexto de transformaciones económicas, políticas y culturales, si es posible afirmar que el vínculo con los sectores más bajos de la sociedad aún permanece. De acuerdo con Miguel Ángel Mansilla (2007c), la vinculación con la pobreza desde los mismos inicios del movimiento pentecostal ha implicado la consagración de prejuicios altamente negativos que reproducen la aversión que una parte de la población siente hacia ellos. Esta "canufofobia" descansa en una condición histórica de clasismo y racismo, pues no se reproduce en relación a los protestantismos misioneros o históricos. El pentecostal no sólo es pobre, sino también se le califica como machista, ignorante y fanático, atribuyéndosele locura por su insistencia en la predicación y su espíritu proselitista. En sus inicios el pentecostal era el "pobre despreciable", que tomaba forma de "chinas", "huachos" y "rotos" que viven en la cruda miseria, pero sigue inmovilizado política y socialmente (Mansilla, 2007a). Esta característica popular ha influido fuertemente en el sentido identitario del pentecostalismo tradicional (Ossa, 1991). Por una parte, significó un rápido distanciamiento de los protestantismos misioneros con presencia importante desde el siglo XIX y cuya recepción estuvo preferentemente en los sectores oligárquicos de la sociedad. En segundo lugar, el sufrimiento propio de los sectores marginales implicó la construcción de una especie de "existencialismo pentecostal" marcado por la reflexividad del bien y el mal, la búsqueda del sentido de la vida, la certidumbre y la aprobación divina (Mansilla, 2007b). Para Tennekes, la vinculación popular del pentecostalismo no es sólo característica, sino también evidente dado el escenario de adversidad acentuado que se vive en dichos sectores. En sus propias palabras,

"El mensaje pentecostal es comprendido y aceptado por los humildes y es lógico que así sea. Es un estrato social que sufre mayores riesgos de enfermedades y que tiene acceso más limitado a atención médica; donde el alcoholismo representa una tragedia que aniquila literalmente a miles de individuos y familias, y donde abundan los problemas hogareños, los pentecostales proclaman que la fe en Dios derrota los males físicos y que la fuerza del Espíritu Santo puede hacer que los hombres abandonen los vicios, asuman sus responsabilidades hogareñas e inicien una vida nueva" (Tennekes, 1985: 18).

Una característica importante dentro del pentecostalismo es la participación de las mujeres, cuya contribución es fundamental en el desarrollo de esta religión. De acuerdo con Zicri Orellana (2010), la participación femenina puede explicarse por razones bastante diversas que operan en variados niveles. Por una parte, para congregarse como agradecimiento por haberlas marginado de la maldad del mundo de la cual fueron víctimas o participantes, pero que actualmente sólo abordan como testigos críticos. Mientras que por el otro lado, se congregan con el fin de satisfacer necesidades de orden tanto espiritual como material, ambos niveles sumamente interrelacionados. La principal preocupación para la mujer pentecostal es el tema de la salvación, en la cual la segunda venida de Cristo se articula en un orden de salvación celestial como parte de un pensamiento apocalíptico. No obstante, la salvación también se da en un terreno de lo material que se expresa en la liberación

del pecado en un mundo que acarrea conflictos propios de sociedades estigmatizadas, explotadas, depresivas y saturadas. De igual manera, la autora reconoce que a esta satisfacción de necesidades espirituales/materiales se les sumaría un componente del tipo social. En sus términos afirma que "para las mujeres, la instancia prioritaria de apoyo cotidiano es el grupo de Dorcas que se constituye en un espacio en el cual las mujeres adultas comparten su espiritualidad y sus vivencias. Esto último lo hacen a través de testimonios sobre las dificultades y aciertos en los roles de dueñas de casa, madres, esposas e hijas" (Orellana, 2010: 53).

Respecto a las relaciones de género, y apoyada en los planteamientos de Sonia Montecino, afirma que el grupo de Dorcas se asimila con un reino de mujeres en el cual tejen sus propias solidaridades y complicidades. Configuran un espacio en el que se sienten aceptadas, integradas y queridas, llegando a ser en ocasiones el referente de casi todo lo que conocen empíricamente. En general, y como buena parte de la forma en que se ha construido la feminidad, se demuestran menos asiduas a enfrentar desafíos, por lo que poseen una tendencia automática a privilegiar el ambiente familiar y conservar las tradiciones de la iglesia. Los cambios radicales que buscan se abocan a resolver conflictos cotidianos, para lo cual requieren de una fuerza superior que actúe de guía y reafirme sus ideas. De acuerdo con Orellana, esta actitud promovería una feminidad típicamente insegura y dependiente. La participación dentro de la comunidad es importante y activa, en las mujeres caen las responsabilidades de mantención de los aspectos domésticos (pasar la ofrenda, portería, aseo, etc.) y litúrgicos (carismas, prédicas, etc.). No obstante, su participación política es reducida y tiende a reproducir la división del trabajo sexual propia de una sociedad patriarcal. Tal como afirma Orellana,

"En definitiva, se puede decir que son las mujeres las que dan vida a la iglesia al realizar todas las actividades necesarias para que ésta exista, no obstante, en aquellos aspectos relacionados a la participación política –referida a la toma de decisiones– vemos que la inclusión de las mujeres es bastante marginal, dejando este espacio preferentemente para los varones y el pastor" (Orellana, 2010: 91).

El poder que detentan se entiende sólo como una cesión de poderes divinos relativos a la sanación y al poder de reprender al mal. Son poderes sobrenaturales que no se condicen necesariamente con la distribución de roles y posiciones dentro de la estructura social. En este sentido, el poder femenino sólo se aplica durante la ritualidad y no entra necesariamente en conflicto con el ejercicio de un poder de orden más administrativo propio del pastor o de los varones.

De acuerdo con Castillo (2009), la participación de las mujeres dentro de las iglesias pentecostales está determinada en buena medida por la imagen que ellas mismas poseen de sí y las trabas dogmáticas e institucionales hacia una participación de mayor alcance. En este sentido, se da una situación aparentemente contradictoria. Si bien las mujeres

pentecostales chilenas reconocen la importancia económica y numérica de su presencia dentro de las congregaciones, su participación se traduce sólo en una relación intimista con Dios en un espíritu de confianza plena y una emotividad exacerbada durante los cultos. La mujer pentecostal canta, abraza, llora, ora, habla en lenguas, etc. con mayor libertad dentro de estas iglesias. Sin embargo, en términos del protagonismo en el culto y la administración, se halla profundamente marginada. Para Castillo, esta situación estaría dada por el inherente machismo que prima en los sectores populares, así como también por una interpretación literal, descontextualizada y de fuerte lenguaje androcéntrico del texto bíblico. Tal como menciona la propia autora, "el pentecostalismo se caracterizó por ser experiencia religiosa que privilegia el aspecto comunitario y cotidiano de las personas, de la liturgia, sin embargo, en lo que se refiere a la participación de las mujeres en el culto, el horizonte se restringió. A partir de conceptos como sagrado y profano, la mujer empieza a sufrir las consecuencias de este tipo de argumentos" (Castillo, 2009: 189).

Sintetizando, en la línea de Christian Lalive, Miguel Ángel Mansilla (2011) afirma que una de las principales características que tendría la versión más clásica del pentecostalismo chileno estaría en la posesión de un discurso propio de una sociedad en transición entre lo tradicional y lo moderno. Para este autor, el pentecostal tradicional "*residía en ciudades pero vivía como campesino*", en la medida que se encontraba inserto en la tensión de provenir de un ámbito rural, pero desarrollar su vida cotidiana en lo urbano. En dicha condición radicarían ciertas particularidades como la organización de tipo familiar, con hombres y mujeres que reproducen los roles propios de una sociedad patriarcal, un énfasis en la sumisión y el sometimiento, un excesivo comunitarismo sostenido en un determinismo providencialista (el conocido "Dios proveerá"), la sacralización de la pobreza y una teología centrada en el miedo al demonio y el Padre castigador. Para Mansilla, los cambios en la sociedad han hecho que dicho modelo pentecostal haya entrado en crisis y obligue a una readaptación a sus fieles.

En torno al concepto neopentecostal

La dificultad terminológica del concepto deriva de la propia raíz pentecostal, pues al ser una religión pluricelular de rápido crecimiento y mutación resulta complejo encasillarla con una caracterización única. No obstante, algunos estudios marcan sus inicios en las décadas del 50 y 60, tomando como base agrupaciones norteamericanas de tipo carismáticas que fusionaron elementos del protestantismo histórico con el Bautismo del Espíritu Santo (Jaimés, 2007). Según Schäfer (1999), en sus inicios, el movimiento neopentecostal norteamericano estuvo compuesto por fieles de estratos socioeconómicos medios y altos que tenían entre sus objetivos influir a través de su poder económico en las decisiones de la sociedad civil. De esta forma, en el plano doctrinal se comienza a entrelazar el poder del Espíritu Santo derramado en sus líderes con el fortalecimiento de una teología de la prosperidad material.

Dentro de los innumerables esfuerzos por dar cuenta de las transformaciones del pentecostalismo, es que se comenzó a elaborar una tipología que diera cuenta del proceso histórico que la religión evangélica fue sufriendo (Siqueira, 2005; Wynarczyk, 1999). Es así como surge el planteamiento de etapas, olas u ondas. En una primera etapa encontraríamos aquellas iglesias derivadas del protestantismo, a la que le sucedería el pentecostalismo local, para finalizar con la variante neopentecostal.

Para la década del 70, la expansión del movimiento neopentecostal se desarrollaba, de acuerdo a Jaimes (2007), bajo la lógica del "*iglecrecimiento*", modelo estratégico originado en Norteamérica que fomenta el desarrollo de células religiosas que fusionan estrategias proselitistas con ideas de tipo empresarial.

A imagen del modelo norteamericano, señalado con anterioridad, comenzaron a proliferar en Latinoamérica las iglesias neopentecostales (Avendaño, 2013), tomando como referente su monumentalidad, acciones dramáticas, batallas espirituales frente a demonios, sanaciones extraordinarias, interés por el poder económico, etc. No obstante, la influencia norteamericana ha comenzado a desaparecer para dar paso a reactualizaciones y prácticas locales, otorgándole identidad, arraigo y pertenencia al movimiento (Guaygua y Castillo, 2008). En este sentido, estaríamos frente a la "latinoamericanización" del pentecostalismo de raíz norteamericana (Frigerio, 1994), donde su éxito radica en la capacidad de adaptación de la religión en un nuevo contexto sociocultural.

El crecimiento del neopentecostalismo en Latinoamérica, para Schäfer (1999), va acompañado de la instauración del sistema neoliberal en la región y su inserción en un mundo globalizado, donde el bienestar parece estar ligado a la prosperidad económica. Sin embargo, Schäfer manifiesta su escepticismo respecto al avance del neopentecostalismo en las clases bajas, o lo que él llama la "*gente realmente pobre*", pues no se encontraría en ellas el ideal de distinción y prosperidad. Afirmación cuestionable desde nuestro punto de vista, puesto que los mismos argumentos que nos hablan de una sociedad globalizada y de consumo, podrían servir de base para sustentar el imaginario aspiracional basado en la adquisición de bienes y bienestar económico que nos ofrecen las diversas iglesias neopentecostales presentes en Latinoamérica. De esta manera, comienzan a fusionarse reactualizaciones del pentecostalismo tradicional, reajustándolo a un nuevo escenario económico y cultural, integrándose a la modernidad neoliberal (Amestoy, 2009; Fediakova 2002).

Fediakova (2002) caracteriza el fenómeno neopentecostal de manera dual, pues si bien reacciona frente a los riesgos y problemáticas que la modernidad le impone a los individuos, destaca también la capacidad de estas agrupaciones para "racionalizar el mensaje religioso" utilizando lógicas de mercado, propiamente modernas, que responden a la satisfacción de necesidades, a través de diversos productos, adaptándose a sus potenciales clientes. La autora sostiene que, a diferencia del pentecostalismo tradicional

que volcaba sus esfuerzos en los grupos carenciados de la sociedad, el neopentecostalismo se orienta a los sectores medios urbanos profesionales, cuyas preocupaciones no pasan fundamentalmente por aspectos materiales, pues han encontrado un éxito relativo en el contexto de la modernidad.

Para el caso sudamericano, los estudios acerca de neopentecostalismo han tomado como referente la producción académica brasileña, que ha modelado dicha conceptualización a partir de dos casos de estudio particular: La Iglesia Universal del Reino de Dios, más conocida por su slogan "*Pare de Sufrir*", y la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Los casos ya citados han logrado fusionar elementos rituales y doctrinales propios del mundo evangélico norteamericano con elementos locales de raíz indígena, lo cual les otorga una particularidad única en la caracterización neopentecostal y que los diferencia de aquellas agrupaciones surgidas en Chile.

En el caso argentino (Frigerio, 1994), el neopentecostalismo presentaría diferencias al modelo creado en Brasil, pues se ha desarrollado como un fenómeno endógeno. Siendo las filiales extranjeras una minoría marginal que ha sido menospreciada por el universo pentecostal local, tipificándolas de sectas.

La caracterización propuesta por Frigerio (1994) se basa en los postulados de Oro (que aluden al caso brasileño), no obstante, propone la siguiente síntesis para Argentina:

- a. Énfasis en la sanidad.
- b. Énfasis en la liberación.
- c. Énfasis en la prosperidad (teología de la prosperidad).
- d. Una mayor orientación hacia el mundo.

Por otra parte, Oviedo (2009) sitúa en la década de los 80 nuevas tendencias en el mundo evangélico chileno, las que se caracterizan por un fuerte sentido de comunidad en un contexto de modernización, un mayor nivel de instrucción educativa y la valoración cualitativa del crecimiento de sus iglesias, centrando la importancia en el rol de los individuos y otorgándole un sentido de familiaridad al culto. En el plano ritual, "destraditionalizan la liturgia evangélica, actualizan las expresiones de alabanza y proporcionan un ambiente informal que los distingue de los protestantismos históricos (luteranos, presbiterianos, calvinistas, anglicanos)" (Oviedo, 2009: 83).

Siguiendo la tipología propuesta por Orellana (2011) el neopentecostalismo correspondería a un nuevo tipo de pentecostalismo, cuyo núcleo característico estaría dado por la centralidad de la cura divina y la búsqueda de la prosperidad, expandiéndose rápidamente los últimos 30 años, utilizando para ello los medios de comunicación masivos.

Con mayor profundidad, Mansilla (2006) sitúa este nuevo escenario de transformación del mundo evangélico, a partir de los años 90, cuando el discurso del pentecostalismo tradicional centrado en una teodicea del sufrimiento daría paso a lo que el autor denomina "teodicea de la felicidad" (neopentecostalismo), donde se espera influir ya no en el futuro, sino en el presente. En este contexto,

"Ese neopentecostalismo modeló el ritual, centralizó el poder eclesiástico, hizo de los pastores autoridades indiscutibles, se eliminaron las formas de gobierno con estilo representativo o congregacional, colocándose todo en las manos de un liderazgo carismático... Hizo del culto una alegría, catarsis emocional, lugar de la música y la danza, tiempo destinado a recargar la conciencia con optimismo, esperanza y utopías, dejando fuera del templo las miserias del mundo" (Guaygua y Castillo, 2008: 79).

Para el investigador argentino Hilario Wynarczyk (1999), solamente las iglesias neopentecostales tendrían características autóctonas, pues, a diferencia de las iglesias pentecostales tradicionales, aquéllas habrían logrado incorporar la idiosincrasia de la comunidad, fusionando aspectos mágicos, mediúmicos, además de rituales del catolicismo histórico.

Religiosidad resignificada en la sociedad chilena

En la postmodernidad los individuos buscan acomodarse constantemente a los avatares que la sociedad les presenta. Un presente y futuro donde el riesgo, la incertidumbre y el miedo cobran protagonismo, realza el rol de las religiones que ofrecen respuestas a todo tipo de demandas (laborales, amorosas, espirituales, medicinales, etc.), acomodando la práctica religiosa a la "luz de los nuevos tiempos". "Se le ha devuelto la dignidad a las emociones; legitimidad a las simpatías y tealtades 'inexplicables', incluso irracionales que no pueden 'describirse' en términos de su utilidad y propósito" (Bauman, 2004: 41-42).

Para el caso del neopentecostalismo, la tradición no es lo que hay que resguardar de manera estática, sino más bien situarla y resignificarla en un nuevo contexto mediado por diversos estímulos. De esta forma, a diferencia del pentecostalismo tradicional, el neopentecostalismo quiebra la distancia comunidad/mundo para situarse en convivencia con éste. De tal modo que:

"Con los milagros de prosperidad el neopentecostalismo no plantea una oposición al mundo, no quiere irse del mundo. Viene con alborozo a disfrutar de sus bienes, quiere ocupar un sitio en el esquema de bienestar; en vez de plantear una modificación sustancial del sistema de relaciones sociales del mundo, busca un reflejo de la estructura vigente a la que el fiel pentecostal no accede pero los impíos sí..." (Wynarczyk, 1999:78).

Es lo que Mansilla (2007d) ha definido como una nueva etapa del pentecostalismo, caracterizada por la flexibilidad en su aparato organizacional y nuevas expresiones cúllicas acordes a una teodicea de la felicidad que se desarrolla en un nuevo escenario: la globalización.

La resignificación del pentecostalismo criollo va en concordancia con las transformaciones que la sociedad chilena ha sufrido durante las últimas décadas. El consumo exacerbado, el individualismo, el auge de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, el acceso a mayor instrucción educativa, etc., van plasmando un nuevo tipo de pentecostalismo que debe enfrentarse a situaciones que parecían lejanas pero que hoy aquejan a sus propios fieles (Pimentel, 2012). La sociedad contemporánea demanda lo inmediato, lo instantáneo y respuestas certeras frente a las carencias del día a día, escenario en el cual el neopentecostalismo parece ofrecer respuestas a destajo (Fediakova, 2002). En esta línea argumental, Jaimes sostiene que el éxito de estas agrupaciones radica en la "flexibilidad y apertura doctrinal combinadas con un conservadurismo que presenta una explicación plausible a los temores de los sectores sociales medios. Es decir, estos grupos proporcionan una solución trascendente a los problemas de inseguridad de la vida urbana, ya sea en el empleo, la salud, las relaciones familiares u otras" (Jaimes, 2007: 310).

Concordamos con el planteamiento de Mansilla (2007), quien sostiene que el neopentecostalismo chileno se diferencia de las iglesias de Argentina y Brasil, pues el fenómeno en nuestro país se encuentra lejos de la monumentalidad (mega-iglesias) característica en las naciones ya mencionadas. No obstante, estamos frente a nuevas expresiones cúllicas mediadas por el espectáculo, que corresponderían a

"...un fenómeno religioso que flexibiliza, *massmediatiza* y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnada en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas" (Mansilla, 2007, p. 89).

En este sentido, concebimos el neopentecostalismo chileno como células religiosas derivadas del pentecostalismo criollo que resignifican su corpus doctrinal acomodándose a las demandas de la sociedad actual, modificando su estructura en tanto rol de géneros, relación con las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, incorporación al mundo político, emprendimiento económico y mayor acceso a educación superior. Importancia capital poseen los carismas: glosolalia, prácticas de sanación y expulsión de demonios, siendo la figura del "enemigo" (el diablo), el agente del mal y eje articulador de su discurso cotidiano.

Su fin es la felicidad, mediada por el éxito. Lejanos son los tiempos en que el pentecostalismo sólo era atribuido a sectores marginales, rurales o de la periferia urbana en la década de los 60 y que fue teorizado como "refugio de masas" (Lalive, 2009). Hoy

estamos frente a una nueva generación, la de la década de los 90 principalmente, hija del proceso de restauración de la democracia, de la profundización del sistema neoliberal, de la ampliación de libertades civiles, de la era de la información y los mass media, que ya no sólo se refugia en su comunidad sino que sale al mundo a instalar un discurso, se mimetiza con éste y asume un protagonismo en temáticas políticas, económicas, religiosas, educativas, etc. "Es una nueva generación de evangélicos que plantea mayores exigencias de racionalidad a sus organizaciones religiosas" (Oviedo 2006, p. 29).

El pentecostalismo chileno no escapa a un fenómeno global que enfrentan las religiones en la era actual. No son pocos los individuos que en la era postmoderna, la de libertad plena (aunque sólo sea un eslogan) y de la incertidumbre, polarizan su opción religiosa. Mientras unos buscan certeza recurriendo a religiones y prácticas religiosas históricas, ancestrales, que vuelven a las raíces de lo sagrado potenciando agrupaciones que posean estas características (Ej: iglesias protestantes históricas), otros individuos rechazan aquella opción y buscan o crean sus propias alternativas religiosas que respondan a los desafíos de una nueva era en el marco de una oferta eclesial creciente (Ej: Iglesias neopentecostales). Es en este último escenario, donde la reactualización del pentecostalismo tradicional, el de los abuelos y de los padres, es sometido a prueba por nuevas generaciones que le exigen no sólo interpretar la realidad bajo el alero del texto bíblico, sino también contrastar aquel discurso con elementos racionales y emocionales. Corresponden en algunos casos, de acuerdo a Fediakova (2004), a individuos jóvenes, con nivel educacional alto y de una marcada clase media, que le otorgan gran importancia a la emotividad, cordialidad y al establecimiento de un espacio de encuentro comunitario que va más allá de la lectura bíblica. Las experiencias cotidianas se socializan, las problemáticas buscan solución de manera comunitaria, donde el desahogo y la contención encuentran acogida en este tipo de iglesias. Es así como,

"Cultivando los lazos de hermandad, calidez humana y solidaridad en las relaciones interpersonales y familiares, las iglesias neopentecostales otorgan a sus miembros un sentido de pertenencia, la seguridad de poder vencer la soledad y superar la hostilidad del mundo, pese a su aparente bienestar económico" (Fediakova, 2004, p. 272).

Estas experiencias y sentido comunitario son acompañados de cultos extáticos, que ponen especial énfasis en la sanación de la feligresía, donde la reiteración de testimonios en cada reunión validan el poder divino presente en la Iglesia.

En el aspecto visual, llama la atención la modificación de usos y costumbres (Siqueira, 2005), liberalizando la forma de vestir, los estilos de música de los cultos, el acceso a plataformas de comunicación masiva, etc. Todos ellos resultan ser medios para dar a conocer el mensaje bíblico y su propia iglesia. Los cuestionamientos ya no están en la forma, pues lo que se privilegia es el fondo: llevar la palabra divina a todos los lugares y acoger a la mayor cantidad posible de personas.

A nuestro juicio, uno de los elementos fundamentales en el proceso de configuración del neopentecostalismo, lo constituye el rol de la mujer al interior de las iglesias. Mientras que en el pentecostalismo tradicional éstas se encuentran recluidas en tareas de orden doméstico, como el aseo y ornato de los templos, el cuidado de los niños y niñas, y actividades de financiamiento complementarias al diezmo, es decir, se replica el imaginario machista de la mujer centrada en las labores del hogar y el hombre proveedor que toma las decisiones que guían la familia, en el neopentecostalismo, se comprende de mejor forma el rol de la mujer en la sociedad (Frigerio, 1994), abriendo las puertas al espacio laboral y educativo. De acuerdo a Mansilla (2007),

“El neopentecostalismo hace una apología de la inserción pública de la mujer, reconstruyendo una “trascendentalización del liderazgo femenino”. Es decir, una forma epifánica y triunfante de darle la palabra a la mujer, recuperando su cuerpo del estigma, de la impureza, del terror a lo cóncavo; considerado como un cuerpo vivo, metamorfoseado por un tiempo cíclico y genésico” (Mansilla, 2007: 90).

En el ámbito pastoral todavía constituyen casos aislados en nuestro país las iglesias neopentecostales dirigidas por mujeres.

Reflexiones finales

La propuesta del neopentecostalismo radica en la democratización y participación de los individuos que componen la agrupación, ofreciendo una relectura a la luz de los tiempos actuales. Este trabajo colectivo, no sólo se ve reflejado en el establecimiento de un espacio de oración, sino que se ve en su capacidad para generar respuestas a las demandas inmediatas de la comunidad. A modo de ejemplo, rehabilitación y reinserción a la sociedad de aquellos individuos atrapados por la drogadicción y el alcoholismo. La guía del pastor, el apoyo de la comunidad, junto al poder de la palabra bíblica comienzan a otorgarle un nuevo sentido a la vida de individuos desencantados con la sociedad. Nuevos caminos se abren al paso de sujetos reformados, quienes bajo el amparo de una nueva ética modifican sus conductas apartándose de los vicios.

Esta situación no sólo sería explicable a partir de la satisfacción de determinadas necesidades de los sujetos (sentido de comunidad, hermandad, protección, búsqueda de respuestas trascendentes, etc.), pues, si lo vinculamos a las lógicas de consumo, diríamos que, paradójicamente, el éxito del neopentecostalismo está medido por la imposibilidad de la satisfacción total. Nos encontramos frente a la manifestación del deseo como mecanismo articulador de la demanda de bienes religiosos.

Vallverdú (2001) sostiene que en la sociedad actual la religión, lejos de desaparecer, tiende a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad. La oferta de bienes simbólicos

se expande ante la demanda de individuos sedientos de nuevas respuestas en el campo religioso.

"En esta 'nebulosa moderna', las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el 'menú de lo sagrado' habría 'platos' muy variados entre los que escoger o 'condimentos' de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente" (Vallverdú, 2001, s/n).

La diferencia planteada en esta nueva etapa de la sociedad –si consideramos a la postmodernidad como tal–, está dada no sólo por el cambio o transformación de las instituciones religiosas históricas, o por la proliferación de nuevas opciones religiosas, si no que por la libertad de los individuos para crear, elegir, complementar y resignificar su relación con "lo religioso". Es en este escenario donde el neopentecostalismo ha logrado interpretar las transformaciones de la sociedad y plantear nuevas miradas actualizadas a la comunidad. La respuesta no es única, pues cada iglesia con plena autonomía interpreta libremente el mensaje religioso y lo hace dialogar con las situaciones cotidianas de los individuos.

Bibliografía

Amestoy, Rubén. (2009). *Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica*. En: Cuadernos de Teología XXVIII, pp. 53-68.

Avendaño, José Luis. (2013). *Identidad y Relevancia. El influjo del protestantismo de los Estados Unidos o la American Religion en el mundo evangélico de América Latina*. Concepción, Chile: CEEP Ediciones.

Bauman, Zygmunt. (2004). *Ética Posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cantón, Manuela. (2002). "La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión". En: *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*. Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Universidad de Colima, Colima, Red A. L y C, Época II, Vol. VIII, N° 15.

Castillo, Cecilia. (2009). "Imágenes y espiritualidad de las mujeres en el pentecostalismo chileno". En: *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Daniel Chiquete y Luis Orellana (edit.). Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Hoover, Willis. (2008). *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Concepción: CEEP Ediciones.

Fediakova, Evguenia. (2002). *Redes religiosas transnacionales: El pentecostalismo latinoamericano en la 'era de la información'*. En: *Revista de Ciencias Religiosas*, 11(5), 47-60.

_____. (2004). *Somos parte de esta sociedad: evangélicos y política en el Chile post autoritario*. *Revista Política* N° 43, 253-284

Frigerio, Alejandro. (1994). *Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas*. Recuperado el 28 de enero de 2013 del sitio web http://alejandrofrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_intro_libro_Pentecostalismo_1994.pdf

Guaygua, G. y Castillo, B. (2008). *Identidades y religión: fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT).

Jaimes Martínez, Ramiro. (2012). *El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica*. En: *Revista Mexicana de Sociología* 74 N° 4, pp. 649-678.

_____ (2007). *Neopentecostales en Tijuana*. En: De La Torre, Renée; Gutiérrez, Cristina (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México D.F. El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007, pp. 305-311.

Lalive D' Epinay, Christian. (2009). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP Ediciones.

Lipovetsky, G. y Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Mansilla, Miguel Ángel. (2011). *El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina*. En: Revista Fe y Pueblo, N° 18, La Paz, Bolivia.

_____ (2008). *Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno*. En: Revista Polis, N° 19, <http://www.revistapolis.cl/19/mans.htm> [Consulta: 07 de enero de 2013]

_____ (2007a). *Despreciados y desechados: Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX*. En: Revista Cultura y Religión, Universidad Arturo Prat, Iquique, Vol. 1, N° 2. Iquique, Universidad Arturo Prat.

_____ (2007b). *La angustia del pentecostalismo criollo chileno*. En: 'llu. Revista de Ciencias de las Religiones, N° 12. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

_____ (2007c). *La canutofobia en Chile: Los factores socioculturales de la discriminación evangélica*. En: Ciencias Sociales Online, Vol. 1, N° 1. Universidad de Viña del Mar, Chile, <http://www.uvm.cl/csonline>, [Consulta: 6 de septiembre de 2010]

_____ (2007d). *El neopentecostalismo chileno*. En: Revista de Ciencias Sociales N° 18, pp. 87-102.

_____ (2006). *Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá*. En: Revista Polis, N° 14 <http://polis.revues.org/5190> [Consulta: 08 de abril de 2013]

Mazariegos, Byron. (2009). "La teología medular del pentecostalismo latinoamericano". En: Chiquete, Daniel y Orellana, Luis [edit.]. *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Orellana, Zicri. (2010). *Mujeres Pentecostales. Construcción del género a través de la experiencia religiosa*. Tomé: Editorial Al Aire Libro.

Ossa, Manuel. (1991). *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Santiago: Ediciones Rehue.

Oviedo, David. (2009). "Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social". En: *Chiquete, Daniel y Orellana, Luis. Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II*. Concepción, Chile: RELEP, 2009, pp. 77-97.

Pimentel Lopes, Orivaldo. (2012). *Multiplicação sem milagre*. En: Revista de História da Biblioteca Nacional, N°87, pp.35-37.

Schäfer, Heinrich. (1999). "El pentecostalismo y el neopentecostalismo en el marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo". En: Quintero, Manuel. *Jubileo-fiesta del Espíritu*. Quito: CLAI, pp. 13-23.

Sepúlveda, Víctor. (2009). *La pentecostalidad en Chile*. Concepción: CEEP Ediciones.

Tennekes, Hans. (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: CIREN.

Vidal, Rodrigo. (2012). *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*. Concepción: Ediciones CEEP.

Vallverdú, J. (2001). *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad*. En: *Gazeta de Antropología*, N° 17, Artículo 22, s/n: <http://hdl.handle.net/10481/7482> [Consulta: 2 de abril de 2013]

Watanabe, José. (2009). En: Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (edit.). *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Wynarczyk, Hilario. (1999) *La difusión de las Iglesias Protestantes Evangélicas en la Argentina y el Brasil. Constantes y rupturas*. En: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, UCA, FCSE, Año 6, N° 27.