



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

Tesis para optar al Título Profesional de Sociólogo:

Diferentes e Integrados

**Estudio acerca de la ética del trabajo en el Movimiento
Pentecostal de la Región Metropolitana**

Estudiante: Juan Pablo Venables Brito
Profesor Guía: Omar Aguilar Novoa

Santiago, octubre de 2007

ÍNDICE

	Pag
Resumen	4
Cap. I	
Presentación del tema de estudio	
I Planteamiento del problema	5
II Preguntas de Investigación	8
III Objetivo General	8
IV Objetivos Específicos	8
V Supuestos	9
VI Hipótesis de trabajo	9
Cap. II	
Contexto (Marco Contextual)	
I ¿Quiénes son los pentecostales? Breve historia	10
A) La Reforma y su influencia en América Latina	10
B) El metodismo como primera denominación evangélica en Chile ..	12
C) Los inicios del "Pentecostalismo criollo"	15
D) El sorprendente crecimiento pentecostal	17
E) Entonces, ¿quiénes y cómo son los pentecostales en Chile?	
Descripción introductoria	20
II ¿Cómo se distribuyen y cuáles son sus características? Descripción	
cuantitativa	23
Cap. III	
Marco Teórico	
I Marco Referencial	35
A) En relación al pentecostalismo	35
1) Contexto religioso de la sociedad moderna	35
2) Características del movimiento pentecostal a nivel mundial y	
latinoamericano	43
3) Marco y contexto para comprender el desarrollo y las	
características del Movimiento Pentecostal en Chile	49
4) La identidad del movimiento pentecostal en Chile	57
5) El trabajo al interior del movimiento pentecostal	60
6) Identidad chilena e identidad religiosa	72
B) En relación al trabajo	76
1) Historia en torno a la problematización del concepto	76
2) La reflexión moderna acerca del trabajo	82
3) El debate contemporáneo: ¿el fin del trabajo?	87
4) El trabajo en la sociedad chilena de mercado	92
II Marco Conceptual	95
A) ¿Qué se entiende por religión?	95
B) ¿Qué se entiende por pentecostalismo?	96
C) ¿Qué se entiende por trabajo?	97
D) ¿Qué se entiende por sentido?	98
E) ¿Qué se entiende por discurso emprendedor?	100

Cap. IV	Marco Metodológico	
I	Justificación de la técnica	103
II	Población Marco y Población Objetivo	108
III	Conceptualización de variables incluidas en el cuestionario	111
Cap. V	Análisis de Resultados	
I	Dimensión: Percepción y valoración	113
	1) Valor personal y/o religioso	113
	2) Percepción desde y hacia el otro	115
II	Dimensión: Organización económica	117
	1) Pautas de ahorro y consumo	117
	2) Valoración del dinero fruto del sacrificio	120
	3) Planificación	121
III	Dimensión: Expectativas	124
	1) Ascenso social	124
	2) Emprendimiento	126
	Conclusiones	129
	Bibliografía	143
	Anexos	147
	Anexo 1: Pauta de Entrevistas a Informantes Calificados	147
	Anexo 2: Matriz Estructural de Cuestionario	149
	Anexo 3: Calendario de aplicación del Instrumento	150

RESUMEN

La siguiente investigación tiene por objetivo explorar la relación existente entre pentecostalismo y trabajo a través del discurso de los pentecostales de la Región Metropolitana. Vale decir, por medio de la pregunta por el sentido se indaga acerca de la forma como el trabajo se sitúa en el sistema simbólico religioso pentecostal, expresándose en prácticas laborales cotidianas.

El cuerpo empírico de esta investigación se construyó a través de entrevistas en profundidad realizadas a un grupo de pentecostales pertenecientes a la Misión Iglesia Pentecostal de Pedro Montt, en la comuna de Santiago.

Tras el Análisis de resultados se concluye que la hipótesis planteada al comienzo de la investigación -la cual sostiene que los pentecostales poseen una ética del trabajo posible de catalogar como de emprendedora- debe replantearse.

La conclusión principal tiene relación con que la ética del trabajo del Movimiento Pentecostal de la Región Metropolitana se caracteriza por un marcado ascetismo y por pautas de ahorro y consumo definibles más bien por su estado de tensión constante que por una estructura clara e identificable, lo que deriva en una identidad pentecostal construida sobre la base de un proceso simultáneo de diferenciación e integración con el resto de la sociedad chilena.

PRESENTACIÓN DEL TEMA DE ESTUDIO

I. Planteamiento del Problema

Mucho antes que Weber publicara en 1901 su libro «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», ya existía conciencia de la gran influencia que ejercía la religión en la organización de la vida cotidiana. Si bien podríamos decir que la mayoría de los análisis acerca del fenómeno religioso pre-weberianos solían concebir lo sagrado y lo profano como dos esferas aparte -tal como lo describiera Durkheim en «Las formas elementales de la vida religiosa»- existen ejemplos de influencias anteriores en esta materia, que ya postulaban confluencias importantes entre religión y vida cotidiana, entre la esfera sagrada y la profana. Uno de ellos es Marx, quien declaraba en forma de denuncia casi medio siglo antes, que la religión más que ser una manera de manejar la esfera sagrada y la vida espiritual del Hombre, independiente de su vida material, era una forma solapada mediante la cual la clase dominante creaba falsa conciencia y mantenía el orden establecido. Otro ejemplo lo constituye Werner Sombart, quien con anterioridad a Weber escribió el libro «El Burgués. Contribución a la historia espiritual del Hombre económico moderno», ensayo referente a la influencia de la ética religiosa en el actuar económico-financiero propio del capitalismo.

Sin embargo, es con Weber que el tema de la imbricación entre religión y vida cotidiana -tomando principalmente en consideración la organización de la economía como manifestación de esta última- queda inscrita dentro del pensamiento como un hecho irrefutable, llegando a plantear incluso que “el actuar o el pensar religioso o «mágico» no puede abstraerse, por consiguiente, del círculo de las acciones, con vistas a un fin, de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persigue son de naturaleza predominantemente económica.”¹

Es así como, considerando la estrecha relación existente entre organización económica y trabajo, resulta interesante destacar que con el advenimiento de la modernidad el trabajo, tras un proceso de todo orden, pasa a ser concebido como una de las fuentes de sentido más importantes de la sociedad, debido a la justificación de sí que encuentra en él mismo.²

¹ Weber, Max (1997), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, pág. 328.

² Esta centralidad otorgada al trabajo encuentra su máxima expresión bajo el industrialismo europeo del siglo XIX.

Se sacraliza el trabajo -nos dice Hinkelammert-³ a la vez que se trivializa lo sagrado. Trabajo y religión son entonces fenómenos que se relacionaban, y se siguen relacionando hoy, estrechamente.

Como bien lo expone Weber, el trabajo en sí está permeado de un ethos. Él lo llama espíritu, pero no haciendo alusión a la metafísica del alma, sino a la motivación, a la forma de enfrentarse al mundo económico que está tras el trabajo capitalista. Este ethos es el que a su juicio hizo tan problemática la instauración del capitalismo como modo de producción, porque se produjo un “choque” entre el ethos tradicional -representado principalmente por los trabajadores- y el ethos capitalista -propio de la nueva burguesía-. “El nuevo espíritu encarna cualidades éticas específicas, de distinta naturaleza que las que se adaptaban al tradicionalismo de los tiempos pasados.”⁴ Este nuevo espíritu está entonces impregnado de una ética específica, nueva, contraria a la tradicional. “Aquí no se enseña una simple técnica vital, sino una «ética» peculiar, cuya infracción constituye no sólo una estupidez, sino un olvido del deber.”⁵ Para entender el propio trabajo es necesario considerar de manera fundamental esta ética que lo funda, este ethos que lo acompaña.

De esta manera es como Weber explica que el protestantismo -y más específicamente una manifestación de él que es el calvinismo- se erige como la cosmovisión fundamental al momento de explicar el rápido ascenso y posterior asentamiento del capitalismo en el mundo occidental moderno. Es tal cual el título de su libro sugiere: la ética protestante como piedra angular en el desarrollo del espíritu del capitalismo. ¿En qué grupo social influyó de manera más relevante esta ética? En la burguesía. Pero a la vez ¿qué pensamiento religioso fundamentó el desarrollo del trabajo capitalista? El protestantismo. Es un proceso dialéctico; ni la burguesía adoptó el protestantismo porque le resultaba útil a sus intereses comerciales ni el protestantismo es la causa del desarrollo de un espíritu capitalista. Son ambos.

Ahora bien, aun cuando las condiciones histórico-sociales de los albores capitalistas presentan características muy diferentes al contexto actual de América Latina -y en particular del caso chileno- la espectacular explosión demográfica que presenta la religión evangélica durante la última mitad del siglo XX y principios del XXI, ha suscitado una serie

³ Hinkelammert, Franz (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM Ediciones, Chile.

⁴ Weber, Max (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, España, pág. 69.

⁵ *Ibid.* pág. 45.

de debates en torno a la teoría weberiana y sus posibles implicancias dentro del desarrollo latinoamericano.

El supuesto básico de las discusiones en torno a este tema hace referencia a la particular concepción del trabajo que sostendrían los evangélicos. En términos simples: se supone que los evangélicos le otorgan al trabajo una valoración particular. Dado esto, la pregunta es si esta valoración del trabajo hecha por el evangélico latinoamericano del siglo XXI, se corresponde o no con lo descrito por Weber respecto al nacimiento capitalista en Europa, y en ese caso, cuáles serían sus consecuencias para el desarrollo de nuestras sociedades.

Sin embargo, a nuestro juicio existe un paso previo a toda esta discusión, el cual es indagar acerca de cómo se produce esta relación entre ética religiosa y trabajo. Vale decir, en el presente trabajo nos interesa investigar acerca de cómo se produce la relación existente entre pentecostalismo y trabajo, y cómo es que el trabajo se sitúa en el sistema simbólico religioso pentecostal. Planteado de otra forma, nos interesa investigar cuál es el *sentido* que le otorga el pentecostal al trabajo.

Esta es la gran diferencia entre lo que planteamos como investigación con las discusiones relativas a las consecuencias del crecimiento evangélico; a nosotros nos interesa la estructura de sentido que se encuentra tras el pentecostal y sus consecuencias sobre la concepción particular que tiene del trabajo, no las eventuales consecuencias para la sociedad en su conjunto que tendría el crecimiento evangélico y su valoración del trabajo.

Sólo a través de una investigación de este tipo es posible entrar en una discusión acerca de las consecuencias económico-laborales que tiene para la sociedad esta explosión demográfica del culto evangélico. Por ello, lo que nos interesa aquí es conocer a través de su propio discurso, la ética particular que le adosa el pentecostal a su trabajo (si es que existe alguna), y con ello a todas las aristas que se relacionan con esta actividad, como las pautas normativas de consumo y ahorro, y las expectativas económico-sociales que le subyacen.

Por último y en relación a lo anterior, creemos que el tema del crecimiento pentecostal, si bien hace años se viene abordando, carece de investigaciones que apunten a conocer y describir al mundo pentecostal mismo, desde su propia lógica y óptica. Lo que se ha hecho

hasta ahora, por lo general ha estado capitalizado desde la óptica de los *otros*, de entender al pentecostalismo desde pautas culturales tradicionales provenientes del catolicismo y teniendo como finalidad comprender las posibles consecuencias que acarrearía para la sociedad su crecimiento. Este trabajo intenta avanzar en la dirección contraria, observando al fenómeno pentecostal desde ellos mismos, donde quienes tradicionalmente los han concebido como distintos -sintiéndose ellos los *unos*- pasan a ser los *otros*.

II. Preguntas de Investigación

- ¿Cuál es el sentido que le otorgan los pentecostales al trabajo?
- ¿En qué se diferencia con el resto de la sociedad chilena?
- ¿Cuáles son las pautas normativas de consumo y ahorro de los pentecostales?
- ¿Acompañan a esta particular visión del trabajo expectativas de asenso social?
- ¿Existe correspondencia entre esta ética particular y el discurso «emprendedor»?

III. Objetivo General

Explorar la relación existente entre pentecostalismo y trabajo a través del discurso de los pentecostales de la Región Metropolitana. Esto es, indagar acerca de la forma como el trabajo se sitúa en el sistema simbólico religioso pentecostal, por medio de una ética particular, y cómo ello se traduce en prácticas laborales cotidianas que representan esa ética.

IV. Objetivos Específicos

1. Estudiar la historia pentecostal en nuestro país a través de una óptica del sujeto, como manera de aporte a un tema escasamente desarrollado
2. Entregar un aporte empírico a la discusión presente en la comunidad intelectual acerca de los alcances socioeconómicos del crecimiento pentecostal en nuestro país
3. Aportar -de manera exploratoria- al estudio de las religiones en Chile desde una perspectiva no centrada en el catolicismo y por ende no tradicional

4. Investigar, a través de una iglesia en particular, la relación existente entre trabajo y el movimiento pentecostal y cómo ello se traduce en prácticas laborales comunes entre sus fieles
5. Convertirse en un aporte dentro de la vertiente que comprende el trabajo desde una perspectiva multidimensional, traspasando en su estudio el reduccionismo productivista
6. Investigar acerca de una eventual afinidad electiva entre la manera como los pentecostales entienden el trabajo y el discurso emprendedor

V. Supuestos

La ética pentecostal supone una particular cosmovisión, la cual incluye dentro de sus especificidades una concepción propia sobre el trabajo, otorgándole un sentido específico a las prácticas laborales.

A pesar de no existir una codificación formalizada del pensamiento pentecostal, éstos mantienen un discurso unificado y consistente en relación a ciertas temáticas dentro de las cuales se encuentra el trabajo, lo que permite conocer el discurso pentecostal a través de una comunidad particular.⁶

VI. Hipótesis de Trabajo

La estructura de sentido tras la ética pentecostal -que constituye una particular concepción del trabajo evidenciable a través de su discurso- se encuentra en estrecha relación con un discurso relativo a prácticas económico-laborales comúnmente denominadas como «empreendedoras». Vale decir, la ética propia del movimiento pentecostal que deriva en prácticas laborales concretas, constituye una plataforma de desarrollo de prácticas emprendedoras.

⁶ Entrevistas a informantes calificados: Arturo Chacón (sociólogo), Juan Villavicencio (profesor de filosofía), y Juan Sepúlveda (teólogo)

I. ¿Quiénes son los pentecostales? Breve historia

A) La Reforma y su influencia en América Latina

En las Sagradas Escrituras se describe cómo alrededor del año 33 d.C. unos 120 fieles esperaban expectantes al interior de una pequeña casa de Jerusalén para «recibir el poder del cielo». Lenguas de fuego ingresaron a la habitación y ungieron a los presentes. San Pedro se dirigió a ellos utilizando la siguiente frase: “todos los que invoquen el nombre del Señor alcanzarán la salvación.”⁷ Aquel día fue conocido como «Día de Pentecostés» (*Bothner; 1994*).

A la situación ocurrida aquel día y a la forma como lo llamaron en la Biblia, debe el pentecostalismo su nombre. La razón se encuentra en la idea de un poder emanado directamente de Dios y proveniente del cielo, que simboliza su omnipresencia y omnipotencia en la Tierra y por ende sobre la vida de los hombres. Las lenguas de fuego simbolizan al Espíritu Santo que trae la palabra de Dios, diciéndonos que quienes sigan su mensaje y caminen a su lado encontrarán la salvación. De esta manera, lo esencial del pentecostalismo es considerar que la comunicación del Espíritu Santo prometida por Jesús y que se produjo entre los apóstoles el día de Pentecostés, es algo que sigue realizándose, ya que el Espíritu Santo sigue comunicándose con los creyentes a través de manifestaciones sensibles extraordinarias (*Vergara, 1962*).

Ahora bien, para poder comprender de manera más cabal no sólo el sustento religioso sino también el componente socio-cultural del pentecostalismo, es necesario hacer una revisión al contexto histórico de su nacimiento y a su posterior desarrollo.

El pentecostalismo forma parte del movimiento religioso Evangélico -o lo que sería lo mismo: protestante- cuyos inicios se remontan a Lutero y la Reforma que encabezó dentro de la Iglesia Católica a comienzos del siglo XVI.

Esta Reforma representó el punto de inflexión de un proceso de crisis, conflictos y replanteamientos al interior del catolicismo que se prolongó por siglos, y que vio en la figura del monje agustino Martín Lutero uno de sus más fuertes críticos.

⁷ La Biblia Latinoamericana, Ediciones Paulinas Verbo Divino, XV Edición, España, Hechos 2: 21.

Los principales puntos de conflicto entre Lutero y la Iglesia Católica tuvieron relación básicamente con la estructura de poder al interior de ésta; negaba el primado pontificio y abogaba por la adopción de la Biblia como regla única de creencia (*Pereda, 2004*).

Tras un período de conflictos, cuestionamientos y luchas internas, la Iglesia Católica decide afirmar su postura contra Lutero excomulgándolo y lanzando una Contrarreforma por medio del Concilio de Trento, símbolo de una importante reforma dentro de la Iglesia Católica tanto en aspectos dogmáticos como en su estructura organizacional.

La Reforma encabezada por Lutero trajo como consecuencias una serie de cuestionamientos a la Iglesia Católica dentro de los círculos religiosos europeos, desencadenando no sólo una reforma sino varias, paralelas, independientes pero con una misma raíz,⁸ dando así origen a nuevas denominaciones religiosas tales como el luteranismo, el calvinismo, el zwinglianismo y el anglicanismo entre otras, todas ellas agrupadas bajo el denominador común de protestantes.

Si bien lo anterior tuvo lugar en Europa previo al descubrimiento de América y por ende la Reforma que da pie a la conformación del protestantismo prácticamente no tuvo influencia directa en nuestro continente, quien sí influyó de manera capital luego del descubrimiento de América fue la Iglesia Católica, la cual para ese entonces estaba -paradójicamente- fuertemente marcada por la Reforma, proyectando y conteniendo una postura ideológica basada en la negación de ésta, guiada por el «estar en contra de». Vale decir, la evangelización que llevó a cabo la Iglesia Católica en toda Latinoamérica es una evangelización que se erige en medio del conflicto con los protestantes; en plena Reforma y Contrarreforma. Ello en definitiva terminó por otorgarle importancia al movimiento protestante por la vía de la negación (*Lagos, Chacón; 1987*), a pesar de la proscripción a cualquier otro tipo de culto que no fuera el católico que imperó hasta las Guerras de Independencia.

⁸ Entrevista a informante calificado: Arturo Chacón Herrera, sociólogo, Abril de 2006.

B) El metodismo como primera denominación evangélica en Chile

Esta influencia solapada del protestantismo a través de un catolicismo que lo negaba, se vio complementada - en el caso de Chile- con una presencia evangélica de origen europeo (pero no español) que se manifestó a través de diversos proyectos: *(Lagos, Chacón; 1987)*

- Proyecto privatista: protestantes extranjeros que vivían en Chile por motivos profesionales y que crearon un espacio social y de fe (diplomáticos, comerciantes y profesionales)
- Proyecto misionero: iniciativas colegiadas de organizaciones misioneras internacionales.
- Proyecto inmigracionista: grupos de trabajadores inmigrantes que traían una fe ya estructurada y que llegaban al país por decisiones gubernamentales (alemanes luteranos, ingleses anglicanos, etc.)

Sin embargo, no fue hasta varios siglos después del descubrimiento que la influencia protestante pudo manifestarse de manera menos clandestina y más concreta. Es más, como manera de ilustrar la falta de aceptación a otras religiones se puede señalar que el primer gesto real de tolerancia en nuestro país se produjo recién bajo el gobierno de O'Higgins, quien autorizó la instalación de un cementerio para otros credos en Valparaíso en el año 1819. "Hasta entonces, los disidentes tenían que sepultar a sus muertos clandestinamente, o arrojarlos al mar".⁹

Fue así como, junto con las Guerras de Independencia en América durante el siglo XIX, se produjo una apertura religiosa que atrajo a distintas órdenes misioneras de Europa principalmente de carácter protestante, tal como se señalara anteriormente. De esta forma en Chile -como en casi todos los países sudamericanos- el comienzo de la actividad evangélica propiamente tal está ligada al Proyecto misionero, por medio de la «Sociedad Bíblica Británica y Extranjera», sociedad fundada a comienzos del siglo XIX en Londres bajo el alero del metodismo y que tenía como fin la difusión de la Biblia por todo el mundo, repartiéndola a muy bajo costo.

Esta repartición de Biblias por todo el mundo se realizaba a través del sistema de Colportores, personas cuya misión era hacer llegar la Biblia a recónditos lugares del

⁹ Sepúlveda, Juan (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, Chile, pág. 25.

planeta. El primer Colportor que llegó a Chile fue el inglés Mr. James Thompson en el año 1821 (*Vergara; 1962*).¹⁰

De esta manera, dentro del protestantismo fueron los metodistas quienes comenzaron una tarea misionera fuera de Europa que buscaba incluir a los futuros conversos y por ello son considerados los padres del pentecostalismo. La idea tras esta iniciativa de las sociedades bíblicas, se basaba en la convicción que el acceso directo a la Biblia por parte del pueblo y de la población ilustrada, llevaría a la formación de cambios de carácter endógeno que transformarían al cristianismo latinoamericano, pero desde iniciativas locales. “Por eso, más que misioneros en el sentido tradicional del término, los colportores eran promotores de una reforma religiosa.”¹¹

Pero este proyecto de difusión popular de la Biblia se tropezaba con el problema del analfabetismo de la población, razón por la cual la educación pasó a comprenderse como condición de posibilidad de la reforma religiosa. Por ello la obra metodista en nuestro país siempre ha estado ligada a la educación y la docencia.

Con todo, tuvieron que pasar algunos años desde la llegada de Thompson para que el metodismo comenzara a tener una influencia real dentro del país. De esta manera es consensuada la idea que la presencia del metodismo en Chile se inicia formalmente en 1878, a través del misionero estadounidense William Taylor, quien en sus comienzos trabajó principalmente en el norte del país, destacándose entre sus obras la fundación del «Iquique English College» (*Fontaine, Beyer; 1991*).

Si bien sus pasos por Chile fueron breves y no suman más de dos años en total, su obra es de suma importancia para la denominación metodista, ya que con su estrategia de misiones autofinanciadas, que respetaran y promovieran la autoorganización de éstas, el metodismo casi quintuplicó sus fieles en nuestro país durante el período que comprende de 1893 a 1907 (*Sepúlveda, 1999*).

¹⁰ Resulta interesante destacar el hecho que los comienzos del protestantismo en Chile a través del sistema de Colportores que llevaban la Biblia a todos lados, sea el mismo *modus operandi* que en la actualidad utilizan los hermanos para predicar en las calles la palabra del Señor. Podríamos decir que los “canutos” de hoy son los colportores de ayer. Este hecho de “deselitización” de la Biblia o de las cosas sagradas en general, es un rasgo muy característico del protestantismo y del pentecostalismo en particular.

¹¹ Sepúlveda, Juan (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, Chile, pág. 42.

Otro personaje de suma importancia dentro de este espectacular crecimiento es Juan Bautista Canut de Bon, quien en 1891, proveniente del presbiterianismo, se une al metodismo, destacando por su imponente carisma y energéticas prédicas en las calles. En honor a él se debe el apelativo de «canutos» con el cual se conoce informalmente a los evangélicos, por ser seguidores de Canut.

Ahora bien, aun cuando la presencia de misioneros metodistas en Chile durante el siglo XIX fue importante para el posterior desarrollo del pentecostalismo, no representa más que un comienzo, un vamos, un avivamiento de «la llama pentecostal». “(Fue) *sólo* eso: una chispa”,¹² ya que si bien el pentecostalismo proviene del metodismo, su desarrollo posterior obedeció más a características criollas que a la influencia de órdenes extranjeras.

El Movimiento Pentecostal propiamente tal surgió en Estados Unidos como manifestación de renovación espiritual dentro de las iglesias protestantes. Por ello, los pentecostales no tienen un fundador definido, ya que sólo fueron una fermentación dentro del Movimiento protestante.

Sin embargo el pentecostalismo en Chile tiene un proceso de construcción particular que suele ser catalogado como criollo y exento de influencias foráneas. Pero lo cierto es que la hipótesis que mejor explica el origen del pentecostalismo es de carácter multifocal. “El pentecostalismo habría surgido a partir de movimientos de avivamiento¹³ y renovación que se desarrollaron más o menos al mismo tiempo en Europa, Asia, África y Las Américas.”¹⁴

De tal manera, el pentecostalismo chileno se relaciona, al mismo tiempo que es independiente, de los distintos procesos de avivamiento pentecostal producidos en el resto del mundo (*Sepúlveda, 1999*).

¹² Bothner, Matthew (1994), “El sople del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”, Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 269.

¹³ Del inglés «revival», expresión sumamente utilizada por los evangélicos del mundo entero.

¹⁴ Sepúlveda, Juan (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, Chile, pág. 91.

C) Los inicios del "Pentecostalismo criollo"

Escribía el diario «El Mercurio» el 3 de Noviembre de 1909: "Fanatismo enfermizo: En Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos (...) que se entregan a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales. El grupo se desprendió de una Iglesia Metodista, cuyos jefes responsables han reprobado el movimiento, como era lógico, por ser contrario al verdadero sentimiento religioso, a la cultura y, sobre todo, a la esencia del protestantismo (...) La autoridad haría bien en intervenir y poner término a esos escándalos... impedir que se explote la credulidad de unas pobres gentes y se agrave la enfermedad de unas cuantas histéricas."¹⁵

El pasaje anterior refleja claramente las fuertes reacciones que los primeros avivamientos ocurridos en Valparaíso produjeron en un comienzo, no sólo en la opinión pública sino también dentro del mismo metodismo, quienes veían en estas expresiones de jolgorio y fe la manifestación de herejías.

El "responsable" de estos grupos metodistas era el Pastor Willis Hoover, misionero metodista estadounidense quien se encontraba en Valparaíso desde el año 1902. Su primer contacto con "la doctrina pentecostal" propiamente tal fue en 1907, año en que la esposa de Hoover recibió una carta de la misionera Minnie Abrams, quien le narraba los distintos avivamientos que se habían producido en el mundo, comenzando en una escuela de niñas en India.

La comunidad formada en Valparaíso por Hoover entre 1907 y 1909, se reunía a orar y a experimentar situaciones místicas, acompañadas de llantos, risas, cánticos y experiencias de sanación por medio de la «imposición de manos».¹⁶ Este estallido de espiritualidad se contrarrestaba con la rutinización cada vez más marcada de la Iglesia Metodista Episcopal, quienes se asentaron en las clases medias (*Bothner; 1994*).

¹⁵ Citado de: Palma, Irma edit. (1988), *En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Editorial Amerinda, Chile, pág. 7.

¹⁶ De estas expresivas maneras de experimentar la fe nace la frase "Samba Canuta", como forma de hacer mención a situaciones fuera de control y de desorden total.

Ante tal situación, la Iglesia Metodista comenzó a fustigar a Hoover y lo acusó de “enseñanza y diseminación de doctrinas falsas y anti-metodistas, pública y privadamente.”¹⁷ Señala Hoover: “en el curso de tres meses, más de cien personas cayeron al suelo bajo el poder del Espíritu, casi la mitad de ellas hablando en otras lenguas. La ciudad estaba conmovida (...), la iglesia llena (...) Se me acusó y se me citó a comparecer ante los tribunales.”¹⁸

Finalmente, la Iglesia Metodista terminó por decidir que Hoover debía regresar a Estados Unidos por un año, período durante el cual la Conferencia aprobó una resolución condenando la idea que el bautismo del Espíritu Santo se manifieste o vaya acompañado por la práctica de la glosolalia, visiones, sanidad, etc. En definitiva, la resolución era una condena del avivamiento como tal, ya que para la Conferencia no eran más que manifestaciones irracionales y contrarias a la práctica metodista.

Todo ello desembocó en que los grupos disidentes de Santiago se separaran definitivamente de la Congregación, fundando la Iglesia Metodista Nacional.

Hoover volvió a Chile y continuando el ejemplo de sus compañeros de Santiago, presentó su carta de renuncia a la Iglesia Metodista Episcopal, haciéndose cargo de la Superintendencia del nuevo movimiento en Santiago, bajo la condición de cambiarle el nombre de Iglesia Metodista Nacional a Iglesia Metodista Pentecostal, para así aclarar que la escisión no respondía a razones de tipo nacionalista.

Claramente la escisión de la Iglesia Metodista responde en parte a temas doctrinales; la afirmación que el bautismo del Espíritu Santo era un complemento necesario para la santificación influyó bastante en la dirección que tomaron los avivamientos de los grupos que luego formarían la Iglesia Pentecostal. Sin embargo, el conflicto se relaciona más con las *prácticas* religiosas y los modos de vivir y celebrar la fe. El pentecostalismo representa una religiosidad fundada en la experiencia subjetiva de Dios, en contraposición a la objetividad del dogma de los metodistas (*Sepúlveda; 1999*).

¹⁷ Hoover, Willis (1948), *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, Imprenta Excelsior, Chile, pág. 58 (Citado de: Sepúlveda, Juan (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, Chile, pág. 96.)

¹⁸ Bothner, Matthew (1994), “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”, *Revista #55*, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 272.

A manera de ilustración: “años más tarde, algunos líderes de la Iglesia Metodista Pentecostal dijeron (...): La diferencia entre los metodistas y nosotros no radica en asuntos doctrinales. Lo que pasa es que ellos meramente tienen doctrinas metodistas, mientras que nosotros las experimentamos.”¹⁹

Más aun, el nuevo movimiento pentecostal adoptó los 25 artículos de fe de la Iglesia Metodista Episcopal y los mantiene hasta el día de hoy sin ningún tipo de alteración.²⁰

La historia separatista del nacimiento pentecostal marcó profundamente su desarrollo posterior, ya que mantener una unidad al interior del movimiento ha resultado bastante difícil. De hecho al gran cisma de 1910 se suma la separación de la Iglesia Metodista Pentecostal con la Iglesia Evangélica Pentecostal entre 1932-34 (de la cual también participó Hoover), para luego seguir el mismo camino separatista dando nacimiento a la Iglesia Pentecostal de Chile y al Ejército Evangélico de Chile entre otros.

Pero pese a esos inconvenientes, el crecimiento exponencial que el pentecostalismo chileno experimentó sobre todo desde la década del 30, atrajo la atención internacional de denominaciones pentecostales que quisieron conocer más de la experiencia chilena y del porqué de su sorprendente crecimiento.

D) El sorprendente crecimiento pentecostal

Si bien -como se dijo- el pentecostalismo presenta una explicación multifocal en su origen que supera cualquier límite geográfico, en ningún otro país del mundo tuvo un crecimiento tan acelerado y exponencial como en Chile, por lo tanto se hace necesario explorar las características propias del país que puedan dar una explicación a este fenómeno.

A modo de resumen presentamos las más recurrentes e importantes, las cuales más que excluirse, se complementan entre sí: *(Tennekes; 1985)*

¹⁹ Hollenweger, Walter (1982), “Methodist’s Past in Pentecostal’s Present”, *Methodist History*, pág. 176. (Citado de: Sepúlveda, Juan (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, Chile, pág. 98.)

²⁰ Esta cercanía doctrinal con la Iglesia Metodista es uno de los aspectos que separa a la Iglesia Pentecostal chilena de la estadounidense.

1. *El pentecostalismo como movimiento de protesta.* Muchas veces catalogada como una protesta pasiva o inactiva porque apunta más a la conversión individual que grupal (no es política), se basa en la protesta que haría la clase popular ante la estructura socioeconómica que los excluye.
2. *El pentecostalismo como respuesta a una búsqueda de comunidad.* Esta explicación es la más conocida. Se basa en la idea de Christian Lalive D'Epinay quien sostiene básicamente que el éxito de estos movimientos se debe a que reproducen la estructura tradicional de la hacienda. Así, producto del masivo éxodo del campo a la ciudad, el pastor pasa a reemplazar al patrón, cobijando al campesino que se siente solo y desprotegido en la ciudad y busca volver a sus lazos de relación comunitarios.
3. *El pentecostalismo como variante de la religión popular.* El pentecostalismo se arraigó en las clases populares y no así en las clases más acomodadas. Por un lado, producto de su afinidad con las ideas subyacentes en la cultura popular, especialmente en lo que hace referencia a su preocupación por los problemas cotidianos. Y por otro lado, por el hecho que el pentecostalismo no es propio de la teología, sino fruto puro de la experiencia. "Lo que ellos están expresando no es el resultado del raciocinio filosófico, sino el de una experiencia concreta: una sociedad sin misericordia."²¹

Otras vertientes explicativas del fenómeno tienen relación con, por ejemplo, entender el pentecostalismo como una especie de fundamentalismo bíblico, que viene a sumarse a la tendencia mundial de judíos ultraconservadores o Musulmanes extremistas (*Martin; 1991*).

Sumado a ello está el hecho que el pentecostalismo tiene componentes mágicos de sanación, los cuales históricamente han interesado a los latinoamericanos y que no son abordados desde otras religiones. Actúa "re-formando la psiquis", cambiando las prioridades personales, constituyendo redes e imponiendo disciplinas. El cambio es radical, literalmente se comienza un «Vida Nueva» (*Pereda; 2004*).

²¹ Lalive D'Epinay, Christian (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Chile, pág. 123.

Por último, están quienes afirman “que la tendencia normal de crecimiento de los evangélicos en Chile tiende a *acelerarse* en períodos de crisis global de la sociedad.”²² Teoría que sólo puede comprobarse o refutarse a la luz de los hechos históricos y los números que los acompañan.

En esa línea y haciendo un poco de historia, recién bajo el primer período de Alessandri (1920-25), se promulgó la ley de separación entre el Estado y la Iglesia Católica, tan esperada por los protestantes y las demás órdenes religiosas del país. Hasta entonces, sólo era permitida la profesión del catolicismo, tanto de manera pública como privada.

Pese a la importancia formal de la promulgación de esta ley, ella no se tradujo en una igualdad de hecho entre las distintas religiones, ya que mientras a la Iglesia Católica se le otorgaba una personalidad jurídica de derecho público, a las demás iglesias sólo se les otorgaba una de derecho privado.

En la década del 30 -tras la crisis financiera mundial del año 1929 que trajo devastadoras consecuencias para Chile- se produce el primer salto espectacular en cuanto al incremento de fieles pentecostales.²³ Como causa y consecuencia -a la vez- de este crítico período, se produce una masiva migración del campo a la ciudad, con familias enteras que pasaron a habitar las periferias de Santiago formando grandes cordones de pobreza y marginalidad.

El período del 40 al 50 viene a mostrar otro salto espectacular, que se condice con un país en franca transformación social proveniente de los procesos de urbanización creciente.

Para el período 60-70 el crecimiento es menor a la tendencia. Esto se debe al surgimiento de períodos de efervescencia política, donde las ofertas de salvación provienen de esferas diferentes a las religiosas (*Lagos, Chacón; 1987*).

Desde mediados de la década del 80 hasta la fecha, el pentecostalismo experimenta un cierto estancamiento en relación a su acelerado crecimiento anterior. Siempre continúa su tendencia al alza (como se analizará con mayor detalle más adelante), pero ésta deja de ser superior al crecimiento vegetativo de la población.

²² Lagos, Humberto y Arturo Chacón (1987), *Los Evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Ediciones LAR, PRESOR, Chile, pág. 28.

²³ El crecimiento expuesto anteriormente influenciado por Taylor y que comprende el período entre 1893 y 1907, corresponde al metodismo y no al pentecostalismo, por ello éste se considera como el primero salto.

Quizás lo interesante de este período es su diversificación y crecimiento en sectores de la población que antes se habían mantenido al margen, como es el caso de los pueblos indígenas Aymará y Mapuche. Como dato duro del crecimiento, se observa que en el Censo del 2002, del 100% de la gente que se considera perteneciente al pueblo mapuche (442.840) el 31.1% se declara pentecostal. Casi dos veces la cifra nacional (15.9%) (Foerster; 2005).

Todas las órdenes religiosas del país que no fuesen católicas (donde por supuesto se considera el pentecostalismo) debieron esperar 189 años de República, para que recién el año 1999 se promulgara la llamada «Ley de culto», con la cual finalmente se otorgó igualdad de derechos a las distintas organizaciones religiosas del país a través de una personalidad jurídica de derecho público para cada una de ellas (enmendando la trunca separación entre Estado e Iglesia Católica del año 1925 que les otorgó sólo personalidad jurídica de derecho privado), que les permite hoy en día adquirir bienes, administrarlos, enajenarlos, adquirir derechos, contraer obligaciones patrimoniales y vincularse institucionalmente con la autoridad o con otras corporaciones.

E) Entonces, ¿quiénes y cómo son los pentecostales en Chile? Descripción introductoria

Chile es -y ha sido históricamente- el país en Latinoamérica con más protestantes en relación a su población total²⁴ (Parker; 1996). Ello pese a que a lo largo de la historia, Chile se ha considerado a sí mismo como un país católico. Llevado a cifras, en el Censo de 1907, el 98.1% de la población se declaraba católica, mientras sólo el 1% decía ser protestante, 95 años después, en el Censo del 2002, un 69.9% se declara católico y un 15.1% evangélico.²⁵

Esto se ve refrendado por un estudio realizado a principios de los 90, en el que se señala que sólo en Santiago existían 1.150 lugares de culto evangélico, en desmedro de las parroquias y capillas católicas que sólo alcanzaban las 470.

²⁴ Muchos rebaten esta aseveración en relación a las cifras actuales de fieles pentecostales que presenta Guatemala.

²⁵ Esta cifra del porcentaje de evangélicos arrojada por el último censo es muy discutida, ya que para muchos estudiosos del tema el porcentaje real alcanzaría al menos el 20%, debido a un error de medición del instrumento que calificaría como dentro de la categoría «Otra religión» a una cifra cercana a los 500 mil pentecostales (Entrevista informantes calificados)

Pero, ¿a qué se debe esto?, ¿cuáles son las características de los pentecostales chilenos que explican este crecimiento sorprendentemente disperso y a la vez centrado en las clases sociales más desposeídas?

La Iglesia Pentecostal es en gran medida su congregación local. Es decir, los fieles participan dentro de una comunidad específica, dentro de la cual tienen injerencia. Por ello, no resulta tan sencillo hablar de “La” Iglesia Evangélica, porque el gran poder local impide la centralización, como ocurre con la Iglesia Católica. Esta «atomización» ha constituido la estrategia de su expansión y su fuerza, permitiendo la participación de cada fiel en un universo social propio (*Chacón, Lagos; 1987*).

El rol pasivo que ocupa el fiel en la Iglesia Católica, debido a que las ceremonias están en manos de los sacerdotes, no es tal entre los pentecostales, quienes ocupan un rol activo en el culto, como predicadores o como eventuales pastores. Ello, principalmente porque conscientes del peligro de caer en la rutinización, los pentecostales no “reservan” el carisma sólo para sus líderes, sino destacan la importancia de que todos los fieles difundan la palabra de dios por medio de la prédica carismática (*Bothner; 1994*).

La solidaridad esencial se alcanza de varias maneras, una de ellas es a través de las «células», uno de los modos de actividad colectiva más importante dentro del pentecostalismo. Son grupos de estudio bíblico de unas 25 personas guiadas por un profesor. “Además, hay instancias en las que la célula no sólo es una red espiritual sino económica también, que ofrece oportunidades de trabajo y mejoría en los ingresos a través de importantes contactos fraternales.”²⁶

Así mismo, una particularidad propia de los pentecostales latinoamericanos y chilenos en particular, radica en que “los pastores pentecostales latinoamericanos son no sólo líderes de iglesias del proletariado, sino también se originan en esa capa social.”²⁷

Como se dijo, el pentecostalismo se fue desarrollando de manera paralela y muy cercana a la religiosidad popular histórica en Chile y el continente, a través de una prédica pentecostal que “no es intelectual, sino emocional; no es racional, sino vivencial; no es

²⁶ Bothner, Matthew (1994), “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”, Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 278.

²⁷ Hollenweger, Walter (1976), *El pentecostalismo, historia y doctrina*, La Aurora, Argentina. (Citado de: Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pág. 252.)

exegética, sino alegórica; no es doctrinal, sino práctica; no está dirigida tanto a la mente como al corazón.”²⁸

Respecto a la particularidad de la cosmovisión pentecostal, destaca el «ideal del autosacrificio», que se manifiesta expresamente en la cruz recostada que se posa sobre las iglesias metodistas pentecostales, en señal del sufrimiento de Jesús y en la forma como él cargó con su cruz; cruz que todos debemos cargar (de diferentes maneras) durante nuestras vidas.

Como manera de resumir ideas vamos a utilizar el ejemplo de una Iglesia Pentecostal llamada «La Iglesia del Evangelio Cuadrangular». Para ellos el Evangelio se resume en cuatro puntos fundamentales: Cristo salva, santifica, sana y es el Rey venidero. Estos cuatro puntos son los que resumen la doctrina pentecostal en el mundo.²⁹

Por último, señalar que como se ha revisado, el mundo evangélico en Chile llegó dividido y a su vez continuó una vía separatista con el correr del tiempo hasta nuestros días, lo que hace bastante difícil llevar un registro actualizado de las distintas iglesias jurídicamente constituidas.

Sumado a ello, actualmente es posible encontrar un fenómeno relativamente nuevo llamado neo-pentecostalismo. En otros países este movimiento se ha insertado principalmente en sectores de clase media-alta por medio de un mensaje basado en la «teología de la prosperidad». Sin embargo, en nuestro país parece tener ribetes diferentes, más enfocados a una renovación carismática o ministerios evangelísticos y que, con un fuerte componente emotivo, se orienta a la liberación de cargas personales y stress.³⁰

Aun así, pese a toda esta historia de separaciones y disputas, las diversas iglesias protestantes en Chile constantemente han trabajado en conjunto y han tendido lazos de unidad, formando incluso instituciones que las reúnen y les otorgan representatividad internacional unitaria.

²⁸ Wagner, Peter (1970), *Latin American Theology: Radical or Evangelical*, Grand Rapids, Estados Unidos, pág. 118. (Citado de: Bothner, Matthew (1994), “El sople del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”, Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 278.)

²⁹ Dayton, Donald (1991), *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Editorial Grand Rapids: Eerdmans, Argentina. y entrevista a informante calificado: Juan Villavicencio Donaire, profesor de filosofía, Abril de 2006.

³⁰ Para mayor información: Fediakova, Evguenia (2004), “Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario”, Revista Política #43, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, Chile.

II. ¿Cómo se distribuyen y cuáles son sus características? Descripción cuantitativa

Como se mencionó anteriormente, en el curso de la primera mitad del siglo XX (más específicamente entre 1910 y 1940), junto con producirse el quiebre del orden oligárquico, el aceleramiento de la urbanización y de la modernización de la economía, e iniciarse el modelo de desarrollo sustitutivo de importaciones (o de desarrollo hacia adentro como lo llamara la CEPAL), se produce una ruptura del monopolio simbólico del catolicismo en el ámbito de la fe, propiciado en gran medida por la aparición de “una serie de reavivamientos pentecostales en clases populares y (...) (de) nuevas sectas (que) difunden su fe con un proselitismo entusiasta, llenándose de adeptos.”³¹

Las explicaciones de esta “explosión” evangélica son variadas y a veces contrapuestas, al igual que las cifras ilustrativas de dicho fenómeno. Pero lo cierto es que existe consenso respecto a la creciente masificación de la fe evangélica en Latinoamérica, sobre todo en su variante pentecostal; “el mayor porcentaje del protestantismo nacional está compuesto en una proporción mayoritaria por el pentecostalismo.”³²

Chile ha sido históricamente el país latinoamericano con mayor porcentaje de protestantes en relación a su población total. Esta situación tendería a mantenerse en la actualidad, sin embargo la falta de datos fidedignos respecto a estos últimos años no nos permite hacer esta afirmación sin dejar espacio a la duda.

³¹ Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pág. 250.

³² *Ibid.* pág. 252.

Tabla 1: Protestantes en América Latina en 1980 (%) en relación a su población

Ranking	País	%
1	Chile	17.1
2	Brasil	15.1
3	Guatemala	13.9
4	Panamá	13.2
5	Costa Rica	10.9
6	Nicaragua	8.5
7	Argentina	7.7
8	El Salvador	5.2
9	Honduras	4.1
10	México	4.0
11	Perú	3.1
12	Venezuela	2.8
13	Colombia	2.2

Fuente: Parker (1996)

Como se presenta en la tabla número 1, en la década del 80 Chile es el país con mayor porcentaje de protestantes de Latinoamérica. Sin embargo, es importante recordar que no todos los protestantes son pentecostales. Por ello, toman gran importancia las caracterizaciones realizadas por Fontaine y Beyer por una parte y Parker por otra, quienes señalan (en concordancia con la mayoría de los autores dedicados al tema pentecostal) que la mayor proporción de evangélicos son pentecostales. Las cifras varían de un 65% a un 95% para nuestro país, pero todos coinciden en que son indiscutidamente el culto más representativo del protestantismo en Chile.³³

Es por ello que, a falta de cifras más específicas sobre los pentecostales en particular, se privilegiará la validez y confiabilidad de algunos datos sobre otros. Por ello, para efectos de esta caracterización utilizaremos preferentemente las cifras censales referidas a los evangélicos en general, indistintamente con pentecostales.

Observando el caso específico de Chile, los datos censales muestran el siguiente cuadro de movimientos de la fe protestante.³⁴

Tabla 2: Porcentaje de Evangélicos en Chile

Año	1907	1920	1930	1940	1952	1960	1970	1992	2002
Evangélicos	1.1	1.44	1.4	2.34	4.06	5.58	6.18	13.2	15.14

Fuente: Chacón, Lagos (1987)

³³ Este mismo rango porcentual fue sostenido en las entrevistas a Informantes Calificados realizadas.

³⁴ Se recuerda que no existen cifras censales de la década del 80.

Las cifras revelan cómo desde 1930 la población evangélica presenta un crecimiento sostenido por encima del porcentaje de crecimiento de la población total. Sin embargo, apoyándose en las cifras anteriormente entregadas de la década del 80 -que daban un 17.1% de población evangélica para Chile- estaríamos en presencia -al menos, tomando en cuenta la posible inexactitud de las cifras- de un estancamiento en cuanto al crecimiento demográfico del pentecostalismo.

El Censo del año 2002 nos presenta varias alternativas para llevar a cabo una caracterización de la población evangélica en la actualidad. Como se observa en el siguiente ranking, la distribución pentecostal en términos relativos (porcentuales respecto a su región) es heterogénea. Así también se observa que la tendencia muestra que a mayor concentración pentecostal, menor es el porcentaje de católicos.

Tabla 3: Ranking de regiones según el porcentaje relativo de evangélicos

Nº	Región	Religión	Porcentaje
1	Del Biobío	Católica	58.63
		Evangélica	28.36
2	De la Araucanía	Católica	64.42
		Evangélica	24.02
3	De los Lagos	Católica	70.77
		Evangélica	17.87
4	Del Maule	Católica	75.79
		Evangélica	14.68
5	De Aisén del General Carlos Ibáñez del Campo	Católica	71.94
		Evangélica	14.63
6	Metropolitana de Santiago	Católica	68.74
		Evangélica	13.08
7	De Tarapacá	Católica	70.86
		Evangélica	11.84
8	Del Libertador General Bernardo O'Higgins	Católica	79.08
		Evangélica	11.41
9	De Antofagasta	Católica	71.71
		Evangélica	11.00
10	De Atacama	Católica	75.97
		Evangélica	10.72
11	De Valparaíso	Católica	75.45
		Evangélica	9.57
12	De Magallanes y de La Antártica Chilena	Católica	79.70
		Evangélica	7.82
13	De Coquimbo	Católica	81.66
		Evangélica	7.44

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

Se observa claramente a través de la Tabla 3, que en relación a su propia población las regiones del sur del país son las que presentan los más altos porcentajes de población evangélica, destacando ampliamente la Región del Biobío y la Región de la Araucanía con porcentajes que superan el 24%.

Así mismo, destaca el hecho que la Región Metropolitana se ubique al centro de la categorización con un 13.8%. Aún así, para el 2002 su porcentaje relativo es menor que el nacional (13.8% v/s 15.14%), situación que en palabras de Chacón y Lagos se mantiene como constante histórica (*Chacón, Lagos:1987*).

Tabla 4: Clasificación religiosa a nivel nacional

Total Nacional		
Religión	Casos	%
Católica	7.853.428	69.96
Evangélica	1.699.725	15.14
Testigo de Jehová	119.455	1.06
Judaica	14.976	0.13
Mormón	103.735	0.92
Musulmana	2.894	0.03
Ortodoxa	6.959	0.06
Otra religión o credo	493.147	4.39
Ninguna, ateo, agnóstico	931.990	8.30
Total	11.226.309	100
NSA :	3.890.126	

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

Nuestra investigación está enfocada en los pentecostales de la Región Metropolitana, razón por la cual, en adelante los datos de caracterización se presentarán en referencia exclusiva a esta región. Ahora bien, el hecho que la Región Metropolitana concentre el 40.1% de la población del país -según cifras del Censo 2002- y que además se sitúe en la medianía del ranking antes citado, le otorga una buena perspectiva de representatividad, aun cuando no son éstas las intenciones tras nuestra investigación ni tampoco tras esta caracterización en particular.

Respecto a la distribución que presentan los pentecostales de la Región Metropolitana en relación al sexo y en comparación con la distribución de las demás religiones consideradas en el Censo, no resaltan características particulares ni destacables. En relación al promedio regional -donde el 51.4% son mujeres versus un 48.46% de hombres- se observa una leve

tendencia por sobre la media a que el culto pentecostal concentre más mujeres que hombres. Sin embargo, a nivel nacional las mujeres presentan una tendencia adscriptiva para con la religión mayor que los hombres, lo que demuestra que este hecho sólo sería un continuación de la tendencia religiosa del país.

Dentro del pentecostalismo -al menos a nivel demográfico- no se generan diferencias marcadas entre hombres y mujeres, como es el caso de los Testigos de Jehová por ejemplo, que en su gran mayoría son mujeres; o en el caso de los musulmanes, donde se produce la relación inversa.

Tabla 5: Distribución de la población por religión profesada

Religión v/s Sexo (porcentaje)			
Religión	Hombre	Mujer	Total
Católica	45.68	54.32	100
Evangélica	44.64	55.36	100
Testigo de Jehová	37.13	62.87	100
Judaica	48.44	51.56	100
Mormón	44.98	55.02	100
Musulmana	66.73	33.27	100
Ortodoxa	48.90	51.10	100
Otra religión o credo	57.28	42.72	100
Ninguna, ateo, agnóstico	60.92	39.08	100
Promedio regional	48.46	51.54	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

En relación con las edades de los fieles, el pentecostalismo no presenta grandes variaciones con las demás religiones, así como tampoco con el promedio regional. Esto quiere decir, que la cantidad de fieles por rango etéreo presenta una movilidad similar a la cantidad de personas a nivel regional que se encuentran en dicho rango. Esto se observa comparando en la Tabla 6 las cifras de los pentecostales con las del promedio regional, donde queda de manifiesto que son muy similares, aun cuando las cifras pentecostales son algo más elevadas hasta los 44 años y más estrechas en adelante.

Tabla 6: Distribución de la población por religión y rango de edad³⁵

Religión v/s Edades quincenales						
Religión	15-29	30-44	45-59	60-74	75 y más	Total
Católica	30.75	31.47	21.23	11.78	4.76	100
Evangélica	33.58	34.92	19.28	9.27	2.96	100
Testigo de Jehová	29.34	34.80	21.12	11.01	3.71	100
Judaica	27.25	25.28	23.82	13.49	10.14	100
Mormón	39.51	32.36	17.28	8.75	2.08	100
Musulmana	33.40	35.98	18.36	9.01	3.25	100
Ortodoxa	30.35	31.87	18.73	12.62	6.44	100
Otra religión o credo	37.00	32.65	19.75	8.23	2.37	100
Ninguna, ateo, agnóst.	44.42	32.30	15.39	6.01	1.88	100
Promedio regional	32.94	32.09	20.25	10.63	4.07	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

Vale considerar aquí que las cifras censales no dan cuenta de un punto muy importante al momento de caracterizar a la población pentecostal, el cual está estrechamente relacionado con la edad. Este tiene relación con el momento de la conversión, con el momento que se adopta la religión pentecostal como propia.

Para dichos efectos nos basaremos en una encuesta realizada por el Centro de Estudios Públicos (CEP) en 1990, a cargo de Fontaine y Beyer, donde se intenta generar una caracterización del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. En una de sus preguntas, encuestan a católicos y evangélicos del país³⁶ a través de la pregunta ¿hace cuánto tiempo profesa su actual religión? Las respuestas son muy características de un culto en franca expansión en medio de un proceso de “explosión conversional”. En comparación con las cifras de los católicos, quienes mantienen en su gran mayoría la religión desde niños, el caso de los pentecostales ilustra cómo en su gran mayoría son conversos relativamente recientes, que no hace mucho “caminan junto al Señor”.

Tabla 7: Porcentaje de mantención de su actual religión

	Católicos	Evangélicos
Desde niño	94.8	38.1
Hace más de diez años	2.6	5.7
Hace menos de diez años	2.2	25.6

Fuente: Fontaine, Beyer (1991)

³⁵ El Censo consideraba como población religiosa sólo a quienes tenían 15 años mínimo. Por lo tanto, en estricto rigor la suma de la población no es 100% sino 75.1%. Para efectos ilustrativos las cifras se han modificado, considerando a la población religiosa potencial como el 100%.

³⁶ Nuevamente no se diferencia entre evangélicos y pentecostales. Se utiliza el mismo criterio de representatividad explicitado anteriormente.

Otra característica importante dentro de los pentecostales está el ser un grupo que proviene principalmente de las capas más humildes de la sociedad, como se observa en la Tabla 8. Esta es una de las principales características de los pentecostales, ya que no sólo su base de apoyo está en una capa económico-social determinada, sino también su élite dirigencial, ya que, como se dijo, los pastores pentecostales latinoamericanos provienen a su vez de sectores sociales que presentan situaciones de pobreza.

De esta manera, presentan una adscripción social muy importante, observable en que el 25% de la población considerada por esta encuesta como de estrato socioeconómico bajo, se declara evangélica.

Tabla 8: Porcentaje de población por estrato socioeconómico y religión

	Alto	Medio	Bajo	Total
Católica	95	78.6	60.9	73.6
Evangélica	1.6	12.5	24.8	16
Ninguna	3.5	8.5	12.9	9.8
Total	100	100	100	100

Fuente: Fontaine, Beyer (1991)

Estos datos resultan de vital importancia al momento de abordar la discusión teórica en relación a un eventual potencial desarrollista de los pentecostales. En esta línea, al analizar los datos del Censo en relación al rasgo más básico de capital cultural -como es el alfabetismo- las cifras demuestran cómo es dentro de los pentecostales que se encuentra la cifra más alta de analfabetismo relativo.

Ahora bien, estas cifras resultan destacables sólo al momento de compararlo con las demás religiones, porque en relación al promedio regional, los pentecostales presentan cifras cercanas a la media.

Tabla 9: Porcentaje relativo de analfabetismo por religión³⁷

Religión v/s Sabe Leer y Escribir			
Religión	Si	No	Total
Católica	97.55	2.45	100
Evangélica	95.90	4.10	100
Testigo de Jehová	98.67	1.33	100
Judaica	99.69	0.31	100
Mormón	98.51	1.49	100
Musulmana	98.98	1.02	100
Ortodoxa	99.22	0.78	100
Otra religión o credo	96.58	3.42	100
Ninguna, ateo, agnóstico	98.13	1.87	100
Promedio regional	95.79	4.21	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

Continuando con esta idea del capital cultural, al observar los datos censales del año 2002 queda de manifiesto que los evangélicos no sólo presentan un capital cultural más bajo que las demás religiones, sino también más bajo que el promedio regional en muchas ocasiones. Es el caso de la cantidad relativa de pentecostales que nunca asistió a la escuela o no tuvo enseñanza formalizada, ya que la cifra de 2.68% que alcanzan es superior al promedio regional y a los porcentajes relativos de todas las demás religiones. Así mismo, destaca también que la cantidad relativa de pentecostales que sólo cursó hasta la primaria (34.99%) es por mucho superior a las demás religiones, así como el porcentaje que alcanza a finalizar estudios superiores es bajísimo en comparación al promedio y al resto de los credos.

Con fines ilustrativos, se observa el caso contrario entre quienes profesan la religión judía. Presentan los niveles más bajos en casi todos los niveles porque la gran mayoría termina la enseñanza secundaria (67.67%)

³⁷ Para el cálculo de la población analfabeta en la Región Metropolitana, se consideró exclusivamente la población mayor de 15 años, con el fin de que fuese la misma población potencial que para la religión.

Tabla 10: Porcentaje relativo del último nivel de enseñanza formal aprobado y religión

Religión v/s Ultimo Nivel Aprobado Enseñanza Formal						
Religión	Nunca Asistió	Pre-Básica	Primaria	Secundaria	Superior	Total
Católica	1.57	1.10	23.35	48.98	25.00	100
Evangélica	2.68	1.72	34.99	48.48	12.12	100
Testigo de Jehová	1.18	1.21	24.66	56.14	16.80	100
Judaica	0.31	0.05	3.08	28.89	67.67	100
Mormón	0.95	0.95	19.36	56.29	22.43	100
Musulmana	1.22	0.61	7.18	38.67	52.31	100
Ortodoxa	0.84	0.40	11.13	44.13	43.50	100
Otra religión o credo	1.97	1.62	22.15	44.81	29.44	100
Ninguna, ateo, agnóstico	1.24	0.62	15.90	44.12	38.11	100
Promedio regional	1.64	4.01	34.12	39.98	20.23	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

En relación a variables caracterizadoras que se refieran al tema específico de nuestra investigación, la situación laboral y las condiciones de desempeño del trabajador son muy decidoras.

De esta manera, en referencia a la situación laboral de la semana previa a la aplicación del Censo del 2002, destaca la cantidad inferior de pentecostales en relación al promedio regional que trabaja por ingresos (42.3 v/s 47.09), así como la cantidad de “cesantes” -representado por las dos variables siguientes-. Por último, la cantidad de pentecostales que se dedica a quehaceres del hogar también es superior al promedio regional y representa una de las más altas cifras relativas entre las religiones. Si separamos esta cifra por medio de la variable de control del sexo, se desprende que son las mujeres quienes destacan en esta variable, ya que el 44.74% de las mujeres evangélicas se dedica a quehaceres del hogar, mientras que el promedio regional para las mujeres sólo alcanza el 36.31%. El caso de los hombres no discrimina.

Tabla 11: Porcentaje relativo de la situación laboral semana previa por religión

Religión v/s Situación Laboral Semana Previa									
Religión	Trabajando por ingreso	Sin trabajar, pero tiene empleo	Buscando trabajo, habiendo trabajado antes	Trabajando para un familiar sin pago en dinero	Buscando trabajo por primera vez	En quehaceres de su hogar	Estudiando	Otra Situación	Total
Católica	45.93	1.77	5.77	0.51	0.90	20.47	11.66	12.99	100
Evangélica	42.30	2.10	7.15	0.57	0.97	25.34	9.42	12.14	100
Testigo de Jehová	40.27	1.88	5.43	0.64	0.84	29.14	10.20	11.61	100
Judaica	50.43	1.46	3.57	0.90	0.63	11.40	17.39	14.23	100
Mormón	41.56	1.90	7.33	0.62	1.22	20.99	14.70	11.68	100
Musulmana	50.68	2.17	8.20	1.36	1.49	9.89	13.14	13.08	100
Ortodoxa	47.92	1.56	5.64	0.98	0.90	15.81	14.55	12.66	100
Otra religión o credo	69.64	1.15	3.95	0.37	0.62	8.37	9.09	6.82	100
Ninguna, ateo, agnóstico	50.30	1.97	7.53	0.57	1.22	10.58	18.04	9.78	100
Promedio regional	47.09	1.80	6.04	0.52	0.93	19.51	11.92	12.20	100

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

Por su parte, referente a la condición laboral o área de desempeño, el pentecostal no presenta mayores variaciones respecto al promedio regional, excepto en la dimensión “Trabajador de servicio doméstico” donde presenta cifras más altas que las demás religiones y más altas que el promedio regional.

Esto viene a ser una confirmación de lo antes expuesto respecto al nivel socioeconómico de los pentecostales. Una parte importante se desarrolla laboralmente dentro de las funciones de servicio doméstico, donde las remuneraciones son por lo general bastante bajas.

Por último, si bien una parte importante de los pentecostales es trabajador por cuenta propia, la variable separa entre éstos y quienes se desempeñan como empleadores, permitiendo diferenciar trabajadores ocasionales e informales de patrones.

Tabla 12: Porcentaje relativo condiciones de desempeño laboral por religión

Religión v/s condición laboral (porcentajes)						
Religión	Trabajador asalariado	Trabajador de servicio doméstico	Trabajador por cuenta propia	Empleador, empresario o patrón	Familiar no remunerado	Total
Católica	73.00	6.88	14.35	4.82	0.94	100.00
Evangélica	69.46	9.26	16.77	3.42	1.10	100.00
Testigo de Jehová	69.39	9.04	16.64	3.61	1.33	100.00
Judaica	54.24	0.80	23.80	19.57	1.59	100.00
Mormón	73.42	6.92	14.62	3.85	1.20	100.00
Musulmana	58.41	2.50	25.95	10.97	2.17	100.00
Ortodoxa	60.31	2.28	20.63	15.03	1.75	100.00
Otra religión o credo	76.49	1.91	16.10	5.03	0.49	100.00
Ninguna, ateo, agnóstico	73.87	3.34	16.71	5.14	0.95	100.00
Promedio regional	72.82	6.41	15.10	4.73	0.94	100.00

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Censo 2002

A modo de resumen, podemos decir que históricamente el porcentaje de evangélicos en Chile ha sido alto, produciéndose un crecimiento exponencial desde la década del 40 hasta mediados de la década de los 80, donde su crecimiento demográfico decrece.

La mayor parte de los evangélicos son pentecostales. Los porcentajes otorgados son variados, pero en promedio se mantienen cerca del 80%.

Según cifras del Censo 2002, el 15.1% de los chilenos se declara evangélico, erigiéndose como la religión más importante del país -en términos de cantidad de fieles- tras los católicos. Distributivamente, los evangélicos se concentran preferentemente al sur de la Región Metropolitana. En la Región Metropolitana el 13% se declara evangélico.

Destaca también el hecho que una parte importante de los pentecostales no practica su religión desde niño, sino que adscribió a ella durante su vida adulta. Así mismo, destaca su fuerte raigambre popular y su bajo éxito en los estratos socioeconómicos más altos del país.

En relación al capital cultural, destaca que el porcentaje relativo de evangélicos analfabetos es mayor que el del resto de las religiones consideradas, así como también que poseen bajos niveles de enseñanza formalizada en relación al promedio regional y al resto de las religiones.

Por último, no presentan condicionantes particularmente características en lo relativo al ámbito laboral, excepto el hecho de presentar el promedio relativo más alto de personas dedicadas a labores de servicio doméstico, en relación con las demás religiones y con el promedio regional.

I. Marco Referencial

A) En relación al pentecostalismo

1. Contexto religioso de la sociedad moderna

Desde las primeras culturas humanas los Hombres han desarrollado «configuraciones de valores» que pretenden explicar y regular -a través del sentido- la conducta del individuo en relación a su comunidad y a realidades trascendentes. Estas configuraciones se van formalizando y pasan a transformarse en «sistemas de valores».

Desde la antigüedad, esta formalización se ha efectuado a través de instituciones, siendo las más relevantes aquellas cuya principal función es controlar la producción de sentido y transmitir sentido. *(Berger, Luckmann; 1996)*

El tema del sentido es muy importante, ya que es desde allí que abordamos el fenómeno religioso, tal como señala Parker -muy influenciado por Morandé en esta idea- cuando dice que “el fenómeno religioso aparece en el campo de significaciones y lenguajes comunicacionales de una colectividad toda vez que dicha colectividad se ve existencialmente enfrentada al problema del límite. El problema de la *situación límite*, desde el punto de vista de la racionalidad de los actores dice relación con la resolución de la gran contradicción vital para el actor: el asegurar la reproducción de la vida en esta tierra y más allá de ella, por sobre las limitaciones impuestas por la escasez de recursos y los peligros que desde la contingencia amenazan la prolongación y potenciación de esa vida (...) Por lo mismo ese límite, vivido por los actores como incertidumbre colectiva, reclama el establecimiento de un *nexo social* de orden simbólico-ritual, un *cosmos sagrado*, que posibilite, al mismo tiempo que la generación de lazos significativos que refuercen la colectividad, la generación de representaciones colectivas que ofrezcan un *sentido colectivo* a los actores colectivos o a la sociedad.”³⁸

Sin embargo, la integración entre este sistema y el resto de la sociedad ha sido variable y cambiante con el pasar de los años, situación que se ha visto agudizada en el contexto de

³⁸ Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pág. 55.

la sociedad moderna, ya que si bien en la mayoría de las sociedades a lo largo de la historia esta relación se ha dado en forma relativamente sencilla -con esferas de acción individuales que se integran sin grandes rupturas al sentido global de conducta de vida- en las sociedades modernas las condiciones son diferentes. Obviamente aun existen instituciones que producen y transmiten sentido, pero existen diferencias con las sociedades premodernas en el grado de coherencia de los «sistemas de valores», en la competencia entre e intra instituciones, etc. (Berger, Luckmann; 1996)

Ahora bien, comprender este contexto religioso de la sociedad moderna requiere, antes que todo, definir cómo vamos a comprender esta relación entre religión y sociedad.

Desde la sociología podemos definir dos perspectivas que resumen y agrupan diversos autores y pensamientos. La primera hace referencia a una visión de la relación entre religión y sociedad como algo estable y duradero, que mantiene una “esencia” que no es perecedera, y ello fundamentalmente porque observa la religión desde su funcionalidad, desde su «para qué» en relación a la sociedad.

Uno de los más importantes exponentes de esta perspectiva es Durkheim. Para él la religión es un hecho social, vale decir, la religión es independiente de la voluntad de los sujetos que actúan en ella y se puede buscar como fenómeno objetivo donde ésta se realice.

Esta es la tesis que se encuentra tras «Las formas elementales de la vida religiosa». En este libro donde estudia las religiones totémicas de Australia, Durkheim busca captar el elemento esencial a toda religión. Por ello acudió a la que -a su juicio- era la expresión más primitiva de sociedad que pudo encontrar. “No estudiaremos pues, la religión arcaica por el gusto de exponer sus rarezas o sus singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que ninguna otra para hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto *esencial y permanente* de la humanidad”.³⁹

La segunda perspectiva en cambio, entiende a la religión desde su propia historicidad, por lo tanto la concibe como dinámica y cambiante. El objetivo de esta visión es mostrar que la

³⁹ Durkheim, Emile (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, España, pág. 28. (Las bastardillas son nuestras)

religión ha desempeñado distintas funciones, que se diferencia en la sociedad de varias maneras, y que por lo tanto su constitución histórica ha modificado el escenario en el cual se relaciona con la sociedad. Su plataforma de observación ya no es el «para qué» sino el «cómo».

Quizás el más importante exponente de esta perspectiva sea Weber. Dentro de su extensa teoría religiosa señala que podríamos diferenciar el desarrollo de una religión acorde con las ideas que determinan la acción de los distintos grupos sociales, y a la vez observar cómo es que cada capa social otorga un contenido ético particular a las distintas religiones. Todo ello debido a que son estas capas y sus intereses las que poseen la dinámica de la acción. “Completamente distinto fue lo que ocurrió cuando las capas sociales determinantes del desarrollo de una religión fueron estratos de vida activa, héroes caballerescos de la guerra, funcionarios políticos, clases económicamente activas, o por último, cuando la religión estuvo dominada por una hierocracia organizada”.⁴⁰

Como se desprende de lo anterior, para esta segunda perspectiva la religión es una construcción socio-histórica, y por lo tanto debe comprendérsela en relación a su contexto social particular. De esta manera, con esta perspectiva se supera el problema que presentaba la perspectiva anterior, cual es su ahistoricidad y esencialismo. Sin embargo, esta perspectiva presenta también su propio límite, a saber, la incapacidad de definir o de al menos generar una idea transversal de lo que se entiende por religión.

Como lo dijera el mismo Weber al comienzo de «Economía y Sociedad» al señalar que no pretende definir religión en un concepto al comienzo de su trabajo, sino, con fortuna, podrá hacerse al final de éste. Desgraciadamente no vivió para hacerlo.

Pese a la limitación de esta segunda perspectiva -limitaciones de las cuales, por lo demás, ninguna perspectiva teórica está exenta- ella será la que guiará este trabajo investigativo.

Ahora bien, adentrándonos en materia del contexto religioso de la sociedad moderna, es importante señalar que al interior de la corriente que comprende la religión como una construcción dinámica y cambiante, se plantea que en las sociedades modernas la relación entre religión y sociedad sufre un cambio drástico en comparación con las sociedades

⁴⁰ Weber, Max (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I, Editorial Taurus, España, pág. 249.

premodernas. El papel jugado por la religión durante siglos cambia al momento de pasar de una sociedad tradicional a una sociedad urbano-industrial y la explicación radicaría en que la introducción de una lógica moderna destruye el edificio tradicional y su cosmovisión religiosa de la vida. Esta teoría es denominada de secularización.

A este respecto Morandé señala que toda identidad cultural particular posee algo que la modernidad ataca: valores fundados en creencias y no en la funcionalidad de las estructuras. Por ello no son compatibles creencias religiosas con la modernidad, por que son consideradas «obstáculos del desarrollo». Las sociedades tradicionales mantienen el primado del valor por sobre la función, por ello la secularización es una exigencia de la modernización y no sólo un subproducto de ella. *(Morandé; 1987)*

Sin embargo, como veremos más adelante, las sociedades modernas no sólo son compatibles con creencias religiosas, sino las transforman en parte consustancial de su desarrollo.

El término secularización es introducido por Weber a la sociología en «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», pero debido a una serie de importaciones que sufre el término y a la propia utilización que de él hace Weber, la secularización no deja de ser un término ambiguo. Sólo Weber ya lo utiliza con un triple significado: *(Parker; 1996)*

1. disminución global del carácter religioso de la sociedad
2. pasaje de un grupo de una visión religiosa a una profana
3. pérdida de control de ciertos aspectos de la vida por parte de las instituciones religiosas

Debido y en relación a lo anterior, el término secularización no deja de ser controvertido, ya que si por secularización se entiende la supresión de todo cosmos religioso, entonces resulta impensable, ya que la religión está lejos de ser suprimida o de perder su influencia e importancia al interior de las sociedades modernas. De lo que se trata realmente es que “determinadas *formas* de religión son las que van perdiendo influencia y se van transformando.”⁴¹ Por ello, el denominado proceso de secularización más que hacer mención a una decadencia religiosa debiese hacer referencia a una transformación de la conciencia y del sentimiento religioso. Pero esa transformación no puede ser abordada por

⁴¹ Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pág. 116.

un concepto como el de secularización, por lo tanto entra en escena un nuevo concepto; el de pluralismo.

Toda sociedad cuenta con una zona de conductas que no está sujeta a cuestionamientos. Es lo que Schutz llamó «el mundo que se da por sentado». De no existir dicha zona, toda circunstancia sería nueva, despojando a las relaciones humanas de historia y condenándolas a un presente interminable.

Sin embargo, no existe discusión respecto al hecho que la modernidad es una época caracterizada más bien por las incertidumbres que por las certezas. Como en todo fenómeno complejo, las razones son muchas, pero para Berger la principal razón es el pluralismo.

“Es posible definir el pluralismo pura y simplemente como una situación en que personas con diversas creencias y estilos de vida interactúan continuamente.”⁴² Por ende, necesariamente el pluralismo debilita las «estructuras de plausibilidad», entendidas éstas como el respaldo social que requieren las ideas y las conductas para ser creíbles.

En las sociedades modernas, el pluralismo socava estas estructuras «obligando al Hombre a elegir» u «obligándolo a vivir en libertad», como señalan Hinkelammert y Sartre al respecto.

Para Berger, el Hombre de las sociedades premodernas no sólo no requería de la fe, sino carecía de la capacidad de tener fe, ya que creer supone la posibilidad de no creer, situación de la cual no gozaban los Hombres sino hasta el pluralismo moderno, ya que la religión era parte de lo que se daba por sentado. *(Berger; 1990)*

Sumado a lo anterior, señala junto a Luckmann que en las sociedades modernas -que reaccionan ante la modernidad- se vive una crisis de sentido que deriva principalmente del pluralismo moderno, rasgo consustancial a estas sociedades.

Argumentan que más allá de la coexistencia de distintos sistemas de valoración y sentido -que por lo demás no sería un rasgo exclusivo de la modernidad- este pluralismo se caracteriza por la franca competencia en que se encuentran estos sistemas, transformando en opciones hipotéticas estas distintas interpretaciones de la realidad entre las cuales el

⁴² Berger, Peter (1990), “El Pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, Revista #67, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 3.

individuo debe escoger, entregándose al relativismo de que siempre se podría haber tomado otra decisión.

En las sociedades modernas el individuo crece en un mundo en el que no existen valores comunes que determinen la acción. Tampoco existe un consenso acerca de qué es la realidad. Es la *comunidad de vida* la que provee al individuo de sentido, pero con la clara conciencia que otras comunidades de sentido poseen otros sistemas valorativos igualmente válidos.

Esta relación dialéctica de crisis y creación de sentido simultáneas, se observa más claramente en la religión, que es "la forma más importante de un patrón global de experiencias y valores, estructurado sistemáticamente y con gran riqueza de sentido."⁴³ Durante casi toda la historia es imposible concebir una sociedad sin una religión única omniabarcante. Hoy esto se ve debilitado y es aplicable a todo orden de sentido global. En las sociedades modernas se quita el monopolio de sistemas de sentido a sociedades completas, o como señala Luhmann, la proliferación de entidades funcionalmente constituidas contribuyen al a-centrismo de la sociedad moderna.

De esta manera, el pluralismo religioso tiene implicancias institucionales y cognitivas: *(Berger; 2005)*

- respecto a las institucionales se supone el establecimiento de algo similar a un «mercado religioso» -lo que no significa que pueda aplicarse así sin más los conceptos de la economía de mercado al tema de la religión- que obliga a las instituciones religiosas a *competir* por sus adherentes, sobre todo si el Estado ya no asegura llenar las iglesias sino sólo asegura la libertad de culto
- Respecto a las implicancias cognitivas, se hace referencia a que la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia de los individuos, como se señaló anteriormente. Con el pluralismo, los sujetos se ven enfrentados constantemente a otros sujetos que no dan por sentado lo mismo que él y su comunidad, lo que como implicancia de conciencia subjetiva lo *obliga* a reflexionar y *escoger*. "Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentado."⁴⁴ Lo que cambia no

⁴³ Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996), "Modernidad pluralismo y crisis de sentido", Revista #63, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 21.

⁴⁴ Berger, Peter (2005), "Pluralismo global y religión", Revista #98, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 10.

es tanto el *qué* se cree sino el *cómo* se cree, porque al ser una decisión personal la religión se subjetiviza y se vuelve más vulnerable

Ahora bien, abordando el tema que aquí nos convoca, es en este contexto que la religiosidad protestante o el pentecostalismo en particular se desenvuelve actualmente. Por lo tanto, es aquí donde conceptos antes revisados y señalados por esta teoría -tal como *comunidad de vida*- toman sentido, ya que la capacidad de una institución religiosa de adaptarse a un ambiente pluralista va a depender de su capacidad de adoptar la forma de *asociación voluntaria*, donde se acepta la existencia de otras posibilidades religiosas.

Esta capacidad depende en gran medida de la historia de dicha institución y por ello los protestantes poseen una «ventaja comparativa» respecto a las demás religiones, porque como se mencionó al momento de la revisión histórica del pentecostalismo, la Reforma Luterana que le dio origen pone especial énfasis en la conciencia del individuo, presentando una afinidad a priori con la conciencia moderna y pluralista, lo que explicaría en parte el gran auge que ha tenido el evangelismo no sólo en América Latina sino en parte importante del mundo entero. *(Berger; 2005)*

Sin embargo, no debemos perder de vista que la adopción de teorías foráneas que son “insertadas” dentro de contextos particulares reviste una serie de peligros y conlleva errores de los cuales debemos precavernos.

En esta línea, Parker señala tres aspectos a tener en consideración al momento de crear un marco teórico-sociológico particular sobre la religión en América Latina. Estas consideraciones se relacionan con la construcción de un marco teórico relativo a la religión popular urbana en general, razón por la cual y casi por antonomasia, puede ser íntegramente considerado para el caso pentecostal en particular: *(Parker; 1996)*

1. Debe mantenerse una distancia crítica de los aportes teóricos y conceptuales provenientes de la sociología de la religión europea y estadounidense, reconociendo sus aportes, pero también sus limitaciones, y sobre todo los “peligros” que conlleva importar estructuras explicativas de realidades distintas y extemporáneas, por el sólo hecho de seguir pretensiones objetivistas presentes explícitamente en el cientificismo positivista

2. Debe procurarse una cierta independencia de las iglesias y sus instituciones, de modo de no empañar el análisis con intereses y valoraciones propios de las instituciones eclesiales
3. Debe procurar asumir el condicionamiento de clase y lingüístico de todo tipo de conocimiento. Sólo de esta forma podrá comprenderse en toda su magnitud el «sentido común popular»

En América Latina la teoría del pluralismo religioso debe adoptarse con reservas para no caer en errores. Ello, tal como lo vimos en el marco contextual, debido principalmente al *pathos* latinoamericano, que es esencialmente católico. Estos errores quedan en evidencia sobre todo a través de la información cuantitativa, que confunde con demasiada facilidad los no-practicantes de los practicantes populares, cuyas prácticas son básicamente devocionales y protectoras más que sacramentales.

Todo ello está acentuado en la región, por el hecho que la mayoría de los sectores urbano-populares -sectores a los cuales adscribe la religiosidad pentecostal- se encuentran en condiciones de extrema pobreza y sobreexplotación, integrándose de modo parcial e imperfecto al sistema capitalista mundial y globalizado, donde la religión de matriz tradicional cobra un nuevo sentido. (*Parker; 1996*)

A modo de ejemplo de lo anterior, resulta sumamente revelador el hecho que “en general todos los estudios e informes acerca de la mentalidad religiosa en sectores populares latinoamericanos coinciden en mostrar que la fe se da como algo evidente por sí misma, como un dictado incuestionable del sentido común.”⁴⁵

¿Mantención de una religiosidad tradicional? La verdad es que no. Más bien es una muestra de la particularidad de Latinoamérica y una reafirmación de la idea que la religión y el sentido religioso es una construcción social, histórica y cultural, y que por lo tanto es necesario estudiarla en su contexto determinado.

En este sentido algunos autores afirman que la religiosidad popular, propia de América Latina, es, incluso, una contracultura de la modernidad, y esto por cuatro razones principales: (*Parker; 1996*)

⁴⁵ Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pág. 164.

1. Afirma los sentimientos (*pathos*) frente a una cultura dominante que es intelectualista y moralista
2. Afirma lo vitalista en un mundo dominado por el intelectualismo. Vitalismo relacionado con concebir la vida como sustentada por fuentes vitales que superan las pretensiones racionalistas de los Hombres
3. Afirma lo expresivo, festivo y carnavalesco, frente al formalismo y al racionalismo de la cultura dominante, simbolizado en la idea de ritual
4. Afirma lo trascendente frente a una cultura muy influenciada por el cartesianismo positivista que tiende a negar la dimensión simbólica, catalogando todo lo "mágico" fuera del espacio sociocultural del Hombre moderno

La importancia de lo anterior radica en la similitud de esta caracterización de la religiosidad popular con el pentecostalismo. Tal como lo revisamos en el Contexto y como revisaremos más acuciosamente adelante, el pentecostalismo es una religiosidad basada en los sentimientos, en el vitalismo, en lo expresivo, la festividad y lo mágico.

2. Características del movimiento pentecostal a nivel mundial y latinoamericano

Como ya lo mencionamos en el Marco Contextual en relación a la historia del pentecostalismo, el origen de éste se encuentra en el metodismo, rama protestante de procedencia anglosajona. Por tanto John Wesley, padre del metodismo inglés, es considerado también padre intelectual y espiritual del pentecostalismo moderno.

Como señalara Vinson Synan, en relación a las características propias del metodismo: "el metodismo (...) en lo esencial fue una reacción contra el calvinismo extremista que había dominado la vida social, religiosa y política inglesa durante el siglo XVII. Si los calvinistas enseñaban que sólo los elegidos podían ser salvados, los metodistas afirmaban que cualquier persona podía encontrar la salvación. Si los calvinistas jamás podían estar seguros de formar parte del círculo de los elegidos, los metodistas podían llegar a saber, a través de la experiencia de la crisis de conversión, que se habían salvado."⁴⁶

⁴⁶ Bothner, Matthew (1994), "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile", Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 264.

El pasaje recién citado es de suma importancia para la presente investigación, ya que hace alusión a las diferencias entre el metodismo, rama protestante que dio origen al pentecostalismo, y el calvinismo, movimiento protestante en el cual se basa la teoría weberiana que relaciona la ética protestante con el espíritu del capitalismo.

La afinidad electiva establecida por Weber es entre una determinada ética sustentada por los calvinistas en un determinado contexto por un lado, y el espíritu capitalista también enmarcado históricamente por otro. De esta manera comienzan a plantearse desde un comienzo las interrogantes en relación a la posible similitud que pudiese establecerse entre los pentecostales latinoamericanos -y chilenos en particular para los efectos de esta investigación- y los calvinistas de Europa del siglo XV en adelante, quienes impulsaron una reforma económica, política, social y cultural, de tipo capitalista.

Más aun, para Weber quizás el aspecto más importante al momento de relacionar la ética protestante con el espíritu del capitalismo se encontraba, precisamente, en la indeterminación de los creyentes respecto a su salvación, que los llevaba a tener una vida ascética y ordenada, derivando aquello, en definitiva, en una facilitación de la empresa capitalista.

En otras palabras, al encontrarse el Hombre predestinado de antemano a la salvación o a la condena, sin importar el obrar o el hacer en el mundo; ante tal incertidumbre respecto a si se es un *elegido* o no, los calvinistas resolvieron la necesidad de creer que uno *es* elegido, que está predestinado a la salvación, pues en caso contrario se presenta un signo de falta de autoconfianza y por ende de fe, de manera tal que la vida ascética y el trabajo duro fueron consideradas formas de afirmar esa autoconfianza.

Entonces, si bien para los calvinistas las buenas obras son inútiles como *medio* para alcanzar la gracia divina (pues se está predestinado de antemano), son indispensables como *signos* de gracia. De esta forma, la doctrina protestante obliga a redoblar los esfuerzos generadores de buenas obras, convirtiendo al trabajo en la ratificación de la propia gracia.

Sin embargo, los metodistas concibieron la idea de la predestinación de otra manera, ya que para ellos aun cuando la «salvación» es por la fe, la «santificación» es por las obras, por

lo tanto, se agrega el bien obrar al propósito de salvación misma (*Pereda; 2004*) dejando aun más abierta la posible respuesta a las interrogantes planteadas.

Continuando con la caracterización del metodismo, resulta también relevante el hecho que éste es una contribución al quiebre de la hegemonía tradicional entre Estado e Iglesia en Inglaterra, por medio de la proliferación de credos evangélicos periféricos, que escapaban del control central. (*Bothner; 1994*)

Los metodistas representaron en su tiempo un esfuerzo por reformar a la iglesia establecida; la Iglesia Anglicana. Ello trajo importantes consecuencias para el pentecostalismo que derivaría de ellos, ya que a raíz de lo anterior, “los pentecostales más que ningún otro movimiento, se sienten independientes de todo fundador humano, y en lo doctrinario, dependientes únicamente de la Biblia.”⁴⁷

Ahora bien, una de las grandes controversias en relación a los pentecostalismos dice relación con su «ser en el mundo», lo que se ve reflejado en el siguiente pasaje extraído del libro de Lalive D'Épinay: “La predicación pentecostal se dirige al individuo y busca una decisión libre. En esta primera etapa, el prosélito toma un compromiso consciente y personal; pero una vez dado este paso, el grupo domina al individuo y exige de él la entrega total de su persona a la comunidad. Convertirse y entrar a formar parte de la Iglesia significa para el individuo aceptar que la totalidad de sus actos sean reglamentados y controlados por la comunidad religiosa, no quedándole dominio alguno en el cual su conciencia personal sea el único juez.”⁴⁸

De esta manera, para algunos autores el principio fundamental del pentecostalismo se relacionaría con el texto de la primera epístola del apóstol San Juan, donde los fieles son llamados a obedecer el mandato de «estar en el mundo pero no ser del mundo»: “No amen al mundo ni lo que hay en él. Si alguno ama al mundo, en ése no está el amor del Padre”⁴⁹

Es decir, según esta visión, el mundo es considerado terreno de la mentira, de la traición y el odio, por ello existe una especie de «rechazo al mundo» por parte del pentecostal. (*Bothner; 1994*) Sin embargo, este aspecto no deja de presentar controversias, ya que al

⁴⁷ Vergara, Ignacio (1962), *El protestantismo en Chile*, Editorial del Pacífico, Chile, pág. 123-124.

⁴⁸ Lalive d'Épinay, Christian (1968), *El Refugio de las masas*, Editorial del Pacífico, Chile, pág. 163.

⁴⁹ La Biblia, Latinoamérica, Ediciones Paulinas Verbo Divino, XV Edición, España, I San Juan 2: 15.

no regirse doctrinariamente, los pentecostales tienen distintas posturas frente al mundo o variadas maneras de «ser en el mundo».

Es así como muchas veces es necesario observar desde un poco más “arriba”, relativizando la pura mirada religiosa o bíblica. De manera tal que para los efectos de esta investigación y a modo de exponer nuestra postura, “cuando el pentecostal dice salir del mundo, no dice necesariamente salir de la sociedad. Está hablando en otro registro, está diciendo otra experiencia (...) Mundo es también un modo de vida y no una categoría objetiva como sociedad o historia. Mundo en el lenguaje pentecostal, es un modo de indicar una totalidad subjetiva.”⁵⁰

Pero esta totalidad no es externa al sujeto, más bien se refiere al propio sujeto reflejado en su vivirse. En definitiva el concepto «mundo» es una manera de denominar su propia autobiografía, su propia vida y sus diferentes recorridos. Y en estos términos es que salvarse es -antes que todo- *cambiar de vida*, no necesariamente en el sentido de sus condiciones externas sino de la manera como el sujeto se relaciona con esas condiciones; es la autopercepción de su vida lo que cambia. *(Canales, Palma y Villela; 1991)*

Así mismo, creemos que muchas veces la idea de concebir a los pentecostales como “rechazadores del mundo” encuentra su explicación en una visión tradicional y católico-céntrica, que los concibe como el *otro*, diferente y marginal, que cierra sus fronteras comunitarias al mundo. Después de todo, siempre debe tenerse en consideración que el pentecostalismo -y las religiones populares en general- son manifestaciones colectivas que expresan de manera particular y espontánea las necesidades, angustias y esperanzas que no encuentran su respuesta en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites. *(Parker; 1996)*

Por lo tanto, considerando que la verdad es construida y depende de la plataforma desde la cual se la observe, y que por lo tanto no pretendemos desmentir el punto anterior por completo, no deja de ser interesante preguntarse si no será al revés, vale decir, que más bien son las demás religiones y los laicos (es decir el *otro* que no es pentecostal) quienes le adjudican barreras al pentecostalismo producto de la ignorancia, pero sobre todo del prejuicio. El pentecostal está preocupado realmente de “realizar la obra del Señor” en la

⁵⁰ Canales, Manuel, Samuel Palma y Hugo Villela (1991), *En Tierra Extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, Editorial Amerinda, Chile, pág. 62.

tierra, para lo cual se relaciona con el mundo y le cuenta su testimonio con la esperanza que todos puedan llegar a ser conversos como ellos. (*Ossa; 1991*)

En tanto visión religiosa del mundo, el pentecostalismo se construye sobre la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, tal como Durkheim entendía la religión. "Toda la experiencia de mundo del sujeto es vista a través de este principio de clasificación e inteligibilidad."⁵¹ De esta manera, propone lugares a ocupar por los sujetos en la realidad a partir de una red de oposiciones entre los ámbitos sagrado y profano; lugares donde lo primero siempre se muestra más eficaz que lo segundo.

A manera de ordenamiento lógico y a pesar del carácter estructuralmente oral del pentecostalismo, volveremos a señalar cuál sería la doctrina, que desde el punto de vista teológico, permite saber que se está frente a un grupo pentecostal. Como lo mencionamos, al definirse sobre cuatro características algunos lo llaman el «Evangelio cuadrangular», y hace referencia a lo que los pentecostales enfatizan más que cualquier otra cosa y más que cualquier otra iglesia: (*Dayton; 1991*)

1. énfasis en la parusía (segunda venida de Cristo)
2. énfasis en la pneumatología (el bautismo del espíritu santo, en sus dones)
3. énfasis en la sanidad divina, en los milagros
4. énfasis en la universalidad de la salvación (Cristo salva a todos, incluso pecadores conversos, lo que se requiere es la fe)

Todo lo anterior podríamos definirlo también señalando que "la prédica pentecostal no es intelectual, sino emocional; no es racional, sino vivencial; no es exegética, sino alegórica; no es doctrinal, sino práctica; no está dirigida tanto a la mente como al corazón."⁵²

Por otro lado, es importante destacar dentro de las características del pentecostalismo su "proyecto político", el cual no pasa por intentar cambiar la sociedad a través de sus estructuras o sus mecanismos de funcionamiento. Más bien, buscan crear una sociedad al servicio de Dios pero mediante un prisma individual. Es el individuo quien «naciendo de nuevo» provoca el cambio dentro de sus propias áreas de influencia. Como declaraban

⁵¹ Ibid. pág. 48.

⁵² Wagner, Peter (1970), *Latin American Theology: Radical or Evangelical*, Grand Rapids: Ferdmans, Estados Unidos, pág. 118.

algunos pastores a propósito de entrevistas realizadas por Lalive D'Epinay: «cambiando al individuo, la Iglesia cambia la sociedad».

A través de este prisma individual, "el pentecostalismo (...) permite a muchos de sus seguidores tener un poder en sus vidas que les puede infundir simultáneamente la posibilidad de 'mejorar' y de acceder a nuevos bienes de todo tipo, espirituales y materiales, y a la vez los pone en contacto con cargas y descargas espirituales albergadas en lo profundo de la cultura nativa, sea ésta negra, indígena o latinoamericana."⁵³

Dentro de su cosmovisión que reconoce la dicotomía Iglesia-mundo (sagrado-profano en lenguaje de Durkheim), el pentecostalismo presenta esperanzas no sólo en el más allá sino también en el presente, en el aquí y el ahora. "Al percibir el progreso económico, la vocación y el ahorro de dinero de un modo inequívocamente protestante, los pentecostales hacen que el poder de lo sagrado se aplique a lo profano."⁵⁴

Lo anterior tiene una tremenda importancia al momento de analizar la influencia del pentecostalismo o de la ética pentecostal en los procesos de desarrollo de una sociedad, discusión muy interesante que han mantenido autores como Berger, Morandé, Lechner, entre otros.⁵⁵ Aún así, lo que nos reúne aquí se relaciona más con conocer esa ética en relación al trabajo -quizás a manera introductoria para una investigación posterior de este tipo- que con analizar sus alcances económicos en la sociedad.

En relación a las características particulares que presentaría el pentecostalismo en América Latina, cabe mencionar que "en lugar de ser portadores de una privatización de las creencias y de una individualización de los comportamientos religiosos (*como fue el caso protestante en Europa y América del Norte*), son actores colectivos nuevos que ligan lo religioso y lo político."⁵⁶

⁵³ Martin, David, *Lenguas de fuego*, pág. 204. En: Bothner, Matthew (1994), "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile", Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 268.

⁵⁴ Bothner, Matthew (1994), "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile", Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 281.

⁵⁵ Para mayor información véase: Berger, Peter (1990), "Observaciones acerca de la cultura económica", Revista #40, Centro de Estudios Públicos, Chile, y Berger, Peter (*et. al.*) (1990), "Cultura y desarrollo económico", Revista #40, Centro de Estudios Públicos, Chile.

⁵⁶ Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 181.

Los pentecostalismos latinoamericanos más que hacer referencia a “lo popular”, hacen referencia a una oralidad que se opone a la cultura letrada, propia de la elite dominante. Esta oralidad ofrece respuestas simbólicas y prácticas a los problemas vividos por la gente del pueblo, por las masas. Ofrece respuestas concretas a la pobreza, la cual niega por medio de eficaces prácticas colectivas.

Los pentecostalismos representan principalmente una religión surgida de la cultura de la pobreza. De esta manera, los pentecostalismos ofrecen una forma de organización y un lenguaje a quienes precisamente carecen de él y no encuentran respuestas en la religiosidad popular católica. (*Bastian; 1997*)

En relación a estas mismas particularidades del pentecostalismo en Latinoamérica, es que Villavicencio agrega una quinta característica a la definición cuadrangular de la doctrina pentecostal señalada anteriormente, la cual tiene relación con el énfasis en el cambio de vida, en abandonar los vicios del alcohol, el cigarrillo, las fiestas, el cine, etc.

Por último, el crecimiento del pentecostalismo ha sido exponencial en todo el mundo. Mientras Martin sostiene que al año 1998 existían en el mundo más de 250 millones de pentecostales (cifra difícil de precisar debido a su importante expansión en países como China donde su culto es ilegal), para América Latina “se estima que entre los movimientos llamados protestantes, la inmensa mayoría, 80% o más, son de tipo pentecostal.”⁵⁷

3. Marco y contexto para comprender el desarrollo y las características del Movimiento Pentecostal en Chile

El libro clásico y la referencia obligada para acercarse al fenómeno del pentecostalismo en Chile es «El refugio de las masas» de Christian Lalive D’Epinay.

Escrito en 1968, este documento entrega una serie de antecedentes y reflexiones que, si bien muchas de ellas son debatidas y cuestionadas hoy en día, entregan muchas luces pertinentes en relación a cuáles son las preguntas que nos ayudan a entender de mejor manera el desarrollo del movimiento pentecostal en Chile.

⁵⁷ *Ibíd.* pag. 51.

Lalive D' Epinay explica el surgimiento y auge del movimiento pentecostal en Chile basándose en la historia social del país. Señala que tras la crisis económica mundial del año 1929, el país se vio fuertemente afectado, sobre todo en relación a las consecuencias sociodemográficas que acarrea toda crisis económica de envergadura como aquella. Es así como comenzó a producirse una importante migración campo-ciudad debido a varios factores -entre ellos la reforma agraria- que rompen con la estructura social tradicional chilena, enmarcada bajo la figura de la hacienda y de relaciones sociales tradicionales, jerárquicas y de patronazgo. Esta migración generó grandes masas de personas en la ciudad provenientes del campo, con diferentes costumbres, tradiciones, maneras de relacionarse y de comprender la vida. Esta diferencia con la vida en la ciudad las habría hecho sentir desamparadas y bajo la incertidumbre constante de comprenderse faltas de comunidad y de refugios de sentido. El pentecostalismo vendría a ser el remedio contra esta orfandad y anomia.

Sin embargo la anomia es condición necesaria pero no suficiente. Es preciso que la anomia se convierta en frustración, donde los individuos tomen conciencia de sus condiciones de desamparo y falta de sentido. *(Guerrero; 1994)*

Es allí donde se vuelven importantes algunas condiciones internas que vendrían a favorecer el crecimiento del movimiento, como el hecho que el pentecostalismo tenga importantes parecidos con la sociedad chilena y su historia. Es así como el Pastor viene a jugar el rol del extinguido patrón y la comunidad pentecostal viene a recrear la vieja hacienda.

En definitiva, el movimiento pentecostal viene a convertirse en el "refugio" de quienes se sentían desamparados, ajenos y faltos de sentido, en un territorio extraño que no los integraba. De allí el título del libro; «El refugio de las masas».

Sumado al sentimiento de desamparo y de ausencia de sentido, es probable que el pentecostalismo -tal como el metodismo en la revolución industrial de Inglaterra- haya representado a su vez una opción de alivio a la aflicción de la pobreza. Idea reforzada al plantear que el pentecostalismo no es propio de la teología, sino fruto puro de la experiencia. *(Bothner; 1994)* O como hemos planteado antes, no es racional sino vivencial, por lo tanto se asemeja a las características propias de la religiosidad popular.

A pesar que desde la década del 30 hasta la década del 70 el pentecostalismo presentó un crecimiento mayor al vegetativo, (*Chacón, Lagos; 1987*) la preocupación por este movimiento desde el mundo social no viene a producirse sino hasta la década del 70, momento en el cual el contexto socio-político particular del país derivó en una preocupación por este fenómeno. Tras el golpe y durante la dictadura militar, la sociología vuelve su mirada hacia el mundo popular, donde se encuentra con un fenómeno religioso como el pentecostalismo, del cual no se había percatado mayormente. Esta relación entre el contexto socio-político y el mundo popular, es lo que lleva a la mayoría de los estudios primigenios sobre pentecostalismo en los ochenta a preocuparse de la participación -o no- de los pentecostales en política. (*Guerrero; 1994*)

Dentro de esta misma línea de preocupación por el movimiento pentecostal al interior de las ciencias sociales, para algunos autores destacan los cambios que éste presenta al término de la dictadura en comparación con los años 60 y 70, ya que “el pentecostalismo dejó de ser la religión de los más marginales y tendió a agrupar tanto a los pobres como a los estratos medios y medios bajos.”⁵⁸ Sin embargo la afirmación recién presentada, a nuestro juicio estos cambios no sólo continúan siendo de bajo impacto, sino también se deben muchas veces a las mismas mejoras económicas que presentan pentecostales de segunda y tercera generación, quienes dejan de ser marginales y pasan a formar parte de los sectores medios bajos dentro de la estructura social chilena.

Junto con los cambios económico-sociales que sufrió el país durante los años ochenta, se produjo una creciente heterogeneización y complejización del mundo evangélico, dando paso a la formación de grupos de origen evangélico, pero que son bastante diferentes del pentecostalismo institucionalizado.

La mayoría de estos grupos encuentran su origen durante los ochenta y a su vez no presentan una identificación nominal clara, prefiriendo llamarse a sí mismos «cristianos». “No obstante, características tales como las semejanzas doctrinales y litúrgicas con las iglesias pentecostales y la concentración de la actividad evangelizadora en los sectores sociales más acomodados permiten referirse a ellos como *neopentecostales*.”⁵⁹ Este segmento es minoritario aún en Chile.

⁵⁸ Fediakova, Evguenia (2004), “Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario”, Revista Política #43, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, Chile, pág. 263.

⁵⁹ *Ibid.* pág. 269.

Ahora bien, en relación a las características más bien doctrinarias del movimiento pentecostal en Chile, podemos destacar varios puntos. Comenzando con Weber, éste distingue -a través de su tipología ideal- entre los profetas ejemplares y los emisarios. El primero es quien encarna los valores y la verdad que propugna, mientras que los segundos son quienes evocan, mediante la exhibición de habilidades inusuales, el cambio deseado.

Para el caso chileno esta conceptualización es sumamente atinente, ya que el carisma fue un elemento muy importante para el nacimiento del movimiento pentecostal y sigue siendo requisito para el trabajo pastoral actualmente. Los pastores pentecostales mantienen una combinación de ambos tipos, aun cuando tienden más hacia un profetismo emisario. *(Bothner; 1994)*

Si bien siguiendo a Weber el carisma como fuerza creadora con el tiempo se rutiniza inevitablemente, es importante aclarar que esto es así en el largo plazo, tiempo por lo demás difícil de determinar. Sin embargo, conscientes del peligro de caer en la rutinización, los pentecostales no reservan el carisma sólo para sus líderes, sino destacan la importancia de que todos los fieles difundan la palabra de Dios por medio de la prédica carismática.

En esta misma línea, destaca que “el principal lugar de entrenamiento de los ministros en Chile es lo que los pentecostales llaman «evangelización en la calle» (...) *(de esta manera)* sólo quienes se han probado a sí mismos a través de la perseverancia llegan a ocupar un lugar de autoridad en las iglesias.”⁶⁰

Por otro lado, se dijo anteriormente que Lalive D’Epinay nos interesaba más por sus preguntas que por sus respuestas. En ese sentido, desde nuestra perspectiva y en oposición a Lalive D’Epinay, el movimiento pentecostal en Chile, su importancia y crecimiento, responden más a una afirmación del ser evangélico que a una simple respuesta a un orden religioso y social dominado por el catolicismo. Es más que oposición a otro, es también afirmación de sí.

“La presencia exitosa del ‘ser evangélico’ en el mundo popular se relaciona, también, con un proyecto de vida global que implica: respuestas coherentes a las ansiedades del pueblo; certezas y seguridades en una sociedad incierta e insegura; personalización de los fieles,

⁶⁰ Bothner, Matthew (1994), “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”, Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 274

quienes adquieren condición de sujetos activos en un proyecto que sienten propio; progreso social y autovaloraciones positivas. Hay un discurso especializado, hablado en lenguaje comprensible para los destinatarios y una práctica codificada en el sentido de la participación.

Pensar a las iglesias evangélicas populares como simples medios de evasión de los problemas cotidianos es no hacer justicia a un universo religioso que se presenta como proyecto de vida, coherente y alternativo, con pretensiones universalistas, y que da respuesta a cuestiones valóricas centrales de los 'beneficiarios'.⁶¹

Aun cuando lo anterior, no desconocemos que "el pentecostalismo tiene alta receptividad en personas con biografías de pobreza, crisis social, alcoholismo, en fin. Digamos que su entrada al pentecostalismo pasa muchas veces por necesidades de ese orden".⁶² Los pentecostales de primera generación son en su inmensa mayoría pobres entre los pobres. Ahora, los de segunda generación ya presentan otras cifras, "la pertenencia a la iglesia influye en una especie de ordenamiento biográfico. No es automático el asunto pero al menos entrega mayor estabilidad familiar".⁶³

Cuando un hombre se convierte al pentecostalismo, entra en conflicto inmediato con las pautas de conductas machistas tipificadas de manera más notoria en los sectores populares, lo que se observa fundamentalmente en que permanece más tiempo en la casa y menos con los amigos, con los que en algunos casos llega a romper relaciones. Esto no significa que se aísle, pues encuentra un nuevo círculo de amistades en la comunidad pentecostal, pero sí significa un cambio del grupo de referencia.

Respecto a la familia, su relación también cambia, ya que asume un nuevo rol en la educación de los hijos y en los quehaceres del hogar, pero fundamentalmente porque se toma más en serio su responsabilidad de proveer el sustento a su familia, rol a veces faltante entre lo popular. Mientras que en el caso de la mujer, la conversión suele ser un cambio de carácter más cualitativo. *(Corvalán; 1990)*

⁶¹ Lagos, Humberto y Arturo Chacón (1987), *Los Evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Ediciones LAR, PRESOR, Chile, pág. 38.

⁶² Entrevista a informante calificado: Juan Sepúlveda González, Teólogo, Mayo de 2006.

⁶³ *Ibid.*

Este ordenamiento biográfico que influye en la vida entera del converso, liga al creyente fuertemente a su nuevo grupo religioso de referencia, pero a la vez lo separa de su comunidad, de sus amigos, del barrio, del club deportivo, etc. Así, la conversión individual se traduce en distancia y cercanía, en creación de redes sociales protectoras nuevas y desarticulación de las antiguas, siendo distinción y articulación dos ejes fundamentales para definir la identidad pentecostal. *(Guerrero; 1994)*

En esta misma línea, pero respecto a su comportamiento político, destaca la llamada «huelga social pasiva». El pentecostalismo llama a dejar vicios mundanos como asistir a fiestas, jugar fútbol o beber alcohol, pero a la vez llama a respetar la voz de las autoridades. Es decir, desafía al mundo a través de ciertas prácticas y críticas directas a conductas y pensamientos modernos (huelga) a la vez que respeta las autoridades y mantiene una cierta actitud de pasividad ante los problemas del mundo (indiferencia).

En definitiva, entre las principales características del movimiento pentecostal en Chile encontramos la *paradoja* como una de ellas. Siguiendo a Droogers, estas paradojas tienen que ver, en términos generales, con: jerarquía/igualitarismo; espontaneidad/disciplina; dentro/fuera del mundo; huelga política/compromiso político; énfasis en el más allá/énfasis en el más acá; fidelidad a la iglesia/autonomía; más presencia de la mujer/subordinación.⁶⁴

Ninguna se encuentra por sobre otra, más bien su característica es su naturaleza paradójica.

Cabe destacar también que la definición de Chile como un país católico, ha traído importantes consecuencias en el desarrollo de la subjetividad pentecostal a lo largo de su “deambular” como movimiento religioso alternativo en nuestro país. Tal como señala Irma Palma en relación a su libro: “el título «En Tierra Extraña» evoca dos dimensiones de la subjetividad del pentecostal: sentirse como «pueblo peregrino» en esta tierra, así como el pueblo de Israel en el desierto; y saber que su itinerario como pueblo pentecostal lo ha recorrido en una tierra extraña, en un país mayoritariamente católico, en el que con frecuencia se ha sentido como «ciudadano de segunda clase».”⁶⁵

⁶⁴ Guerrero, Bernardo (1994), *Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina*, Cuaderno de Investigación Social #35, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Chile, pág. 8.

⁶⁵ Palma, Irma edit. (1988), *En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Editorial Amerinda, Chile, pág. 10.

Ahora bien, en relación a las características culturales del pentecostalismo en Chile, a su injerencia como iglesia o como institución, es importante destacar que la Iglesia Pentecostal es en gran medida su congregación local. Es decir, los fieles participan dentro de una comunidad específica, donde tienen injerencia. Por ello, no puede hablarse de «La» Iglesia Evangélica, porque el gran poder local impide la centralización. *(Pereda; 2004)*

“En realidad la estructura organizativa de los pentecostales chilenos se parece más a un *movimiento social* que a una *organización eclesiástica estructurada*. Ésta ligeramente presenta exigencias de años de estudio previo para acceder a puestos jerárquicos, escalas de remuneraciones respectivas, registros minuciosos de miembros, una máquina administrativa que controla ingresos y egresos, y una confesión de fe claramente definida. Nada de esto tienen los pentecostales chilenos.”⁶⁶

Siguiendo a Weber, encontramos la misma idea que entiende al pentecostalismo más como un movimiento social que una iglesia, ya que “a través de la historia, las iglesias en cuanto estructuras organizadas han encontrado formas de acuerdo y convivencia con las estructuras económicas, llegando en la actualidad -en algunos casos- a compartir intereses que nacen de la necesidad de obtener beneficios económicos derivados del capital invertido.”⁶⁷

Así mismo, puede entenderse también el pentecostalismo como un movimiento social de masas que representa a los sectores populares frente a la sociedad y las élites, en relación a temas que trascienden lo netamente religioso. “Si en algún momento se encerraron en sí mismos fue una estrategia necesaria a la consolidación del grupo, para poder irrumpir en la sociedad con un nuevo modelo de organización social que conlleva los gérmenes de las aspiraciones no sólo de los pentecostales sino también de quienes conforman los sectores populares.”⁶⁸

En una sociedad que tradicionalmente ha sido católica, la conquista de espacios de tolerancia y que responden fundamentalmente a acciones prácticas desde el mundo

⁶⁶ Corvalán, Óscar (1990), “Ética social de los pentecostales chilenos”, Anuario de la Comunidad de Reflexión y Espiritualidad Evangélica (CREE), Marzo, Chile, pág. 63. (Las bastardillas son nuestras)

⁶⁷ *Ibid.* pág. 66.

⁶⁸ *Ibid.* pág. 65.

pentecostal, son de suma importancia para la construcción de un país más integrador y pluralista.

En definitiva, "el principal aporte cultural del pentecostalismo deriva de su propia propuesta de salvación, en otras palabras, del impacto real que la conversión tiene sobre la vida de quienes se convierten."⁶⁹ Como los mismos testimonios suelen demostrar, lo que cambia la percepción que el convertido tiene de sí y de la vida es el hecho de verse aceptado, acogido, casi invadido por Dios. Todo ello cobra significación al ser analizado desde la perspectiva de una constante exclusión social de personas en situación de pobreza, ya sean éstas urbanas o rurales, y por lo tanto de la constante amenaza de caer en vicios degenerativos como el alcohol y las drogas.

Cabe recordar aquí, como ya lo mencionamos, que el aporte cultural que pueda llevar a cabo el movimiento pentecostal, al menos en Santiago, está absolutamente ligado al mundo popular. Esto se ve reflejado en las cifras de los estudios realizados por Carmen Galilea en 1987 acerca de la adscripción de los templos religiosos en el Gran Santiago. De los 1618 templos registrados en Santiago en 1987, el 71.3% aparecen como protestantes,⁷⁰ mientras que sólo el 28.7% eran católicos. Claramente esto deja de lado otros aspectos igualmente relevantes como el tamaño y la cantidad de fieles asociados a ellos, pero no deja de ser interesante.

Sin embargo, si desagregamos por comuna estos datos, puede observarse que por ejemplo en la comuna de Las Condes, el 67% de los templos son católicos, mientras que sólo un 22% es de origen protestante. Algo similar sucede en la comuna de Vitacura, donde un 80% de los templos es católico y ninguno protestante. Si comparamos estos datos con comunas más marginales y de población con menores ingresos, se observa que los datos se invierten. En la comuna de Cerro Navia por ejemplo, sólo el 14% de los templos es católico, mientras que el 83% es protestante. Situación muy similar es la que se observa en la comuna de Pedro Aguirre Cerda, sólo por citar ejemplos. (*Bastian; 1997*)

⁶⁹ Sepúlveda, Juan (1999), *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Facultad Evangélica de Teología, Fundación Konrad Adenauer, Chile, pág. 129.

⁷⁰ Si bien no hace diferencia entre protestante y pentecostal, ya hemos explicado en varias oportunidades como puede homologarse sin problemas para el caso de Latinoamérica y Chile en particular.

Respecto a la organización interna del movimiento pentecostal, sumado a la idea antes anunciada en relación a su descentralización, cabe destacar que en términos generales hay más mujeres que hombres. Mientras muchas familias asisten como familias, es poco común que un hombre asista solo o con sus hijos, mientras que las mujeres sí lo hacen. Por otro lado, la mayoría de las iglesias de barrio, suele tener un número mayor de personas con baja calificación, mientras que los profesionales se sienten más atraídos por las iglesias centrales.

Así mismo, las tareas están bastante diferenciadas entre hombres y mujeres, es un tema tradicional dentro del pentecostalismo. Éstas últimas -llamadas Dorcas- son muy activas en tareas relacionadas con el aseo y el ornato de la iglesia, la organización de rifas, almuerzos, etc. Los hombres por su parte, cuando tienen una participación activa, lo hacen a través del voluntariado (salir a la calle).

Los jóvenes asisten menos, casi exclusivamente los domingos, y si bien no tienen tareas definidas, realizan encuentros de jóvenes o se encargan del aspecto musical.

Los niños asisten casi exclusivamente los domingos a la escuela dominical. *(Sepúlveda; Mayo 2006)*

4. La identidad del movimiento pentecostal en Chile

En relación a todo lo revisado hasta ahora, ¿cuál es en definitiva la identidad pentecostal?, ¿de qué manera, o bajo qué parámetros se relacionan con el resto de la sociedad chilena? Trataremos de dar respuesta a estas interrogantes tomando como principal punto de referencia a Manuel Ossa, quien integra en su análisis la perspectiva de Luhmann sobre identidad y religión.

La población pentecostal urbana en Chile es heterogénea, tanto en temas de fe como en características socio-demográficas. Sin embargo, es posible encontrar rasgos comunes que confieren a los pentecostales una identidad propia, distinta del resto de la sociedad chilena. La idea es que aquí se comprende la identidad no sólo como estructura sino también como proceso.

Oposición y pertenencia son rasgos constitutivos y generadores de toda identidad. De esta manera, la identidad pentecostal se configura sobre la base de una combinación de estos

dos elementos; oposición con lo externo o «el mundo» y a la vez pertenencia muy fuerte al grupo de hermanos o a «la comunidad». La oposición es una manera de afianzar la pertenencia.

La pertenencia se refiere a dos niveles. El primero es el más pequeño e inmediato: *la congregación*. Ésta es más importante para el pentecostal que el resto de las agrupaciones en las cuales quiere o debe participar. Es decir, en el caso de pertenencia múltiple, la participación pentecostal es la más importante para ellos; primero se es pentecostal y luego electricista, miembro de la junta de vecinos, etc.

Sin embargo, es necesario mencionar que esta adhesión ha disminuido en intensidad a partir de las últimas tres décadas. El sentimiento de pertenencia se ha debilitado y en todo caso varía de persona a persona (aparte de fluctuar mucho dependiendo si es agrupación urbana o rural).

El segundo nivel de pertenencia es el de una *comunidad universal*. Tras el proceso de conversión o bautismo, el pentecostal comienza a vincularse directamente y sin mediaciones históricas con el Espíritu Santo. De esta manera, la definición de identidad que Habermas toma de Mead se vuelve muy atingente: *existe una pertenencia a una sociedad ideal de comunicaciones*. Tal pertenencia trasciende los límites de una comunidad local concreta, lo que puede derivar en que cada persona podría apelar a una comunidad universal por encima o en contra de la comunidad local cuando experimenta que su identidad individual se reafirma y robustece.

En definitiva existe una tensión entre la identidad grupal e individual que se maneja a través de la adjudicación de ciertos roles. Bajo las condiciones concretas en que se desarrolla la identidad pentecostal, existe una tensión entre *expectativas y cumplimiento de roles adjudicados* por una parte, y *realización personal autónoma* por otra. Este último contribuye a la personalización de los individuos y el primero a la cohesión del grupo. Sin embargo no se anulan el uno al otro sino coexisten en relación con el otro, ya que en referencia a un marco de referencia más universal se flexibilizan las expectativas de roles.

Así mismo existe una doble dimensión histórica. Por un lado ésta se vuelve al pasado constituyéndose como *memoria fundante*, y por otro se orienta al futuro constituyéndose como *proyecto*. Podría pensarse que el pentecostalismo no presenta proyecto sino se

funde en ritualismos sin orientaciones futuras, pero lo cierto es que este proyecto existe, sólo que subordinado a «la segunda venida del Señor». De esta manera, el proyecto mismo puede entenderse basándose en una de las definiciones de Luhmann acerca del *sentido*: “sentido es, en uno de sus aspectos, la forma de vivencia humana que permite afirmar una vivencia mediante el hecho de que apunta y señala hacia otras posibilidades negables y negadas.”⁷¹

La vivencia pentecostal del Evangelio se centra precisamente en la negación de otras vivencias posibles, como la negación de la salvación por medio de la política, de la alegría en fiestas mundanas, de la salud exclusivamente por medios terapéuticos “racionales”, etc.

Pero como se ha dicho, ninguna identidad se puede afirmar sólo sobre la base de la negación y la afirmación de lo que no es, por lo tanto, en la identidad pentecostal lo afirmado es más importante que lo negado, razón por la cual poseen una virtud expansiva, ya que la idea de la segunda venida del Señor ha derivado para algunas comunidades en la idea de “trabajar para esperar esta venida”. En este sentido, ya se pueden encontrar comunidades pentecostales que, a diferencia de tiempos pasados, están comprometidas en darle una solución a problemas sociales en el ámbito nacional.

Antiguamente podía analizarse la identidad pentecostal en términos de la anomia durkheimiana. La marginalidad y la extrema pobreza los fusionaba en la tarea de buscar solución o consuelo colectivo a su desesperación. Todo lo alcanzado colectivamente los obligaba a fijar fronteras totalmente impenetrables para defenderse a ellos mismos y a su comunidad del caos circundante. Sin embargo, como señalamos anteriormente con Berger y el tema del pluralismo moderno, la modernidad hace que toda rigidización absoluta de verdades esté amenazada y expuesta al embate de la relativización.

De esta manera, las fronteras de la comunidad pentecostal se van desrigidizando progresivamente, lo que podemos explicar en parte por la masificación de la educación, que con su consecuente orientación científicista, cuestiona indirectamente el tipo de verdades que afirma el pentecostal.

⁷¹ Kaefer, Herbert (1977), *Religion und Kirche als soziale System. N. Luhmann soziologische Theorien und die Pastoraltheologie*; Herder, Alemania, pag.30. Citado de: Ossa, Manuel (...), “La identidad pentecostal”

5. El trabajo al interior del movimiento pentecostal

El propósito principal de Weber al escribir «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» era relacionar el desarrollo del capitalismo como sistema económico en occidente con una ética religiosa particular; el protestantismo (más específicamente en su rama calvinista). Su principal argumento se basaba, como ya se ha dicho, en comprender la ética ascética presentada por los calvinistas en su diario vivir -producto de la “insoportable” indeterminación en materia de salvación- como el nicho propicio para el desarrollo del ideal capitalista, o como Weber lo llama, del espíritu.

¿Cómo se produce esta relación o afinidad electiva descrita por Weber -si es que se produce- para el contexto europeo de hace más de tres siglos en América Latina -particularmente en Chile- y en un contexto reciente de los dos últimos siglos? ¿De qué forma se sitúa el trabajo en el sistema simbólico religioso de la principal rama protestante en nuestro país; el pentecostalismo?

Como se mencionó a propósito de la historia protestante en el capítulo VIII, este movimiento religioso comienza a hacerse presente en nuestro continente, paradójicamente, a través de la negación sistemática que ejercían de él los conquistadores y colonos españoles que llegaron a América, profundamente marcados por la Reforma Luterana y el remezón que ésta había significado para la Iglesia Católica europea del siglo XVI.

Bajo este entendido, podemos señalar que la Contrarreforma triunfó por sobre la Reforma protestante en América Latina, hecho materializado en el barroco propiamente latinoamericano, símbolo de una cultura religiosa eventualmente opuesta a la del protestantismo puritano, ya que sin perseguir una ética ascética que propendiera al ahorro, “este arte barroco invistió la realidad con una formidable carga de imaginación y buscó transformar el mundo visible en fiesta, es decir, intentó poner la actividad productiva al servicio del goce.”⁷²

⁷² Duvignaud, Jean (1973), *Fêtes et civilisation*, Weber, Ginebra. Citado de: Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 32.

En otras palabras, el barroco americano, propio del siglo XVIII, es el símbolo de la imposición o del triunfo de la pasión por sobre la razón, de la ostentación sobre el ascetismo. *(Bastian; 1997)*

En concordancia con lo anterior encontramos el planteamiento de Morandé, principalmente en su libro «Cultura y modernización en América Latina», donde señala -a propósito de argumentar respecto a las particularidades de nuestro continente en relación a teorías desarrollistas importadas- que la ética económica latinoamericana ha estado desde sus inicios en la vereda opuesta a la del protestantismo europeo, ya que desde los mismos pueblo originarios, la producción en Latinoamérica se relacionaba con el goce y la destrucción, vale decir, tomaba sentido sólo cuando era dirigida a la fiesta y a la divinidad, no teniendo un sentido en si misma. Se producía para destruirlo.

Ahora bien, las características del mundo actual; globalizado, informacional y “conectado”, vienen a constituirse en un cuestionamiento a las identidades de todo tipo, sean nacionales, religiosas, raciales, etc. *(Castells; 1999)* y por lo tanto entregan mayor importancia a la idea de no entender las identidades de manera esencialista, es decir, como algo construido en el pasado y por tanto de carácter imperecedero, sino como construcciones constantes y cambiantes.

En este contexto, resulta necesario para los propósitos de esta investigación observar y replantear la forma como se sitúa el trabajo en el sistema simbólico religioso pentecostal, para lo cual nos basaremos principalmente en el libro de Manuel Ossa, «Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo», ya que más allá de sus aciertos o desaciertos, este trabajo abarca -prácticamente de manera solitaria- parte importante del espectro de reflexiones relativas a esta temática.

El tema del trabajo no está en el foco de atención primaria del pentecostalismo. Sin embargo, como todo movimiento religioso, representa una cosmovisión, es decir, es un sistema simbólico que abarca toda la realidad, por lo tanto, dentro de esa realidad se encuentra el trabajo como un tema importante.

O como señalara Chacón: *“existe un sentido particular que le otorga el pentecostalismo al trabajo, pero el problema es que no está explicitado en ninguna parte”*.⁷³

⁷³ Entrevista a informante calificado: Arturo Chacón Herrera, Sociólogo, Abril de 2006.

A su juicio, eso se debe en parte a las características orales y poco interpretativas del pentecostalismo, en el sentido que para ellos la palabra de Dios no se interpreta (como lo hacen otras religiones), sino se recibe directamente del Libro Sagrado. Y por otro lado, se debería a las condiciones materiales y culturales con que nace y se desarrolla el pentecostalismo; a saber, condiciones propias de los sectores más carenciados de la sociedad.

De esta manera, dentro del pentecostalismo el trabajo es considerado campo misionero, ya *“que el trabajo es un campo donde yo tengo que dar testimonio de mi conversión”*.⁷⁴ De esta manera, el pentecostal típico, de primera generación, tiene muy incorporado el discurso de respetar la propiedad privada, trabajar lo esté o no supervisando el jefe y considerar este espacio como campo de misión. De hecho se incorpora como dentro del discurso que este campo de misión tiene incluso más eficacia que el testimonio público; predicar con el ejemplo.

Es importante destacar también que existen diferencias en los procesos de trabajo vividos según la edad de las personas, al momento de realizar un análisis sobre esta materia en Chile. Así, quienes llevan más de 40 años trabajando han vivido dos tipos diferentes de orientaciones económicas que han afectado de distinta manera sus vidas: primero, la de la época sustitutiva de importaciones, y segundo, la de una economía de mercado de corte neoliberal impuesta en el régimen militar.

La primera etapa está marcada claramente por la fuerza y la importancia sindical. El Estado jugaba un papel muy importante como regulador de la economía, como garante de ciertas necesidades básicas y como mediador entre clases.

En la otra etapa se golpeó duramente a las capas más pobres del país, dentro de las cuales se encuentra la mayoría de los pentecostales. *(Ossa; 1991)*

Por lo general, para los pentecostales existe una diferenciación en el trabajo. Por un lado está el trabajo material, nombre que designa el trabajo remunerado en el mercado laboral común, mientras que por otro lado está el trabajo espiritual, con lo que se designa a tareas desempeñadas en la iglesia.

⁷⁴ Entrevistas a informantes calificados: Juan Villavicencio Donaire, Profesor de Filosofía, Abril 2006. Juan Sepúlveda González, Teólogo, Mayo 2006.

Existe una tensión entre ambas esferas de trabajo. Mientras en algunas iglesias pentecostales el pastor tiene un trabajo material (aunque ello le quite tiempo para su labor de pastor), en otras el pastor tiene dedicación exclusiva a las tareas de la iglesia, siendo este trabajo espiritual remunerado a través del cobro del diezmo a los fieles. La justificación de esta última modalidad radica en que “el poder desligarse del trabajo material (es) un signo de responsabilidad de que da muestra la congregación.”⁷⁵

Al momento de relacionar trabajo y pentecostalismo, pareciera ser de suma importancia la idea de trabajo informal, donde se concentra particularmente el llamado “trabajo por cuenta propia”, ideal aspiracional de la mayoría de los pentecostales. Pero su aspiración no es a trabajar en la informalidad, sino a desempeñarse laboralmente de manera particular más que apatronada. Las razones son muchas, pero las principales son que así no le dan cuenta a nadie de sus acciones, porque ellos saben qué hacer, y por otra porque de esta forma se puede disponer del tiempo para asistir a la iglesia cuando sea necesario. (Ossa, 1991)

Por otro lado, los pentecostales también suelen referirse al trabajo como una forma de realizarse personalmente. Existen testimonios donde se les observa hablar con orgullo del taller que han levantado, de los logros de sus hijos gracias a sus esfuerzos, etc. Sin embargo todas estas características podrían atribuírseles a la mayoría de los trabajadores chilenos. Entonces ¿qué es lo propio de los pentecostales?

La percepción que tiene el pentecostalismo sobre el trabajo se convierte en una pauta ética de conducta, porque el fiel siente que en su condición de pentecostal tiene que ser honrado, cumplidor, responsable, etc. (Chacón, Abril 2006)

El trabajo no se percibe como una variable de conversión propiamente tal, pero sí como una variable que lleva a tener otra conducta frente al trabajo. “Por eso es que la Iglesia Pentecostal tiene actividades todos los días, para que el tipo no caiga de nuevo en el vicio, porque tiene que ir a la iglesia.”⁷⁶ En ese sentido, la comunidad cree que se debe evitar el que alguien esté desocupado, porque ello invita a la tentación, razón por la cual se hace

⁷⁵ Ossa, Manuel (1991), *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Ediciones REHUE, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Chile, pág. 56.

⁷⁶ Entrevista a informante calificado: Arturo Chacón Herrera, Sociólogo, Abril de 2006.

necesario encontrarle trabajo, tarea que se lleva a cabo a través del nuevo grupo de referencia que constituye la comunidad.

*“Para que la conversión sea completa, se espera de esa persona que trabaje”;*⁷⁷ aun más, es motivo de cuestionamiento de la conversión el hecho que pudiendo trabajar no lo haga. Eso por un lado. Pero por otro, está el tema que las iglesias pentecostales criollas se mantienen casi exclusivamente por las ofrendas en el diezmo, *“entonces, ¿si alguien no trabaja cómo lo va a hacer? (...) La persona debe cumplir con el mantenimiento de la obra, de la institución, entonces debe trabajar, dar el ejemplo”*.⁷⁸

Sin embargo es necesario no perder de vista la temporalidad y por ende las diferencias entre pentecostales de primera, segunda y tercera generación en adelante. *“Hasta los 60 el evangélico era tan otro, tan poco integrado al resto de la sociedad, que de alguna manera para el propio evangélico mantener la diferencia era una cuestión defensiva”*.⁷⁹ Necesitaban mostrarse como diferentes, ordenados, responsables, etc.

La situación es diferente en la actualidad, por un lado han crecido, entonces ya no se sienten tan los *otros*, y por otro lado existen menos prejuicios y un poco más de tolerancia religiosa, lo que desemboca en que *“la necesidad de marcar la diferencia se ha relativizado (...) hoy incluso se ve un esfuerzo por más bien marcar la integración”*.⁸⁰

En relación a aspectos más prácticos de esta ética del trabajo, podemos decir que “el pentecostal mira al trabajo como un medio para ganarse honradamente su subsistencia, para sí y su familia. Dado que desde su conversión se abstiene de tomar vino, de fumar y de otros gastos superfluos -su ‘abstinencia’- obtiene algunos ahorros que invierte en mejorar su situación económica (...) es posible descubrir una cierta planificación racional del futuro.”⁸¹

Así mismo, es frecuentemente corroborado en la realidad el hecho que “en numerosas congregaciones pentecostales (...) la tasa de desempleo entre los creyentes resulta ser

⁷⁷ Entrevista a informante calificado: Juan Villavicencio Donaire, Profesor de Filosofía, Abril de 2006.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Entrevista a informante calificado: Juan Sepúlveda González, Teólogo, Mayo de 2006.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ossa, Manuel (1991), *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Ediciones REHUE, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Chile, pág. 73.

muchísimo más baja que la prevaleciente entre sus vecinos y congéneres. Esto se debe a que la comunidad pentecostal a menudo actúa como una familia en la resolución de los problemas laborales (...) asumiendo colectivamente al desafío que presenta el problema.”⁸² La comunidad no sólo ora sino que actúa en sus propios lugares de trabajo con la finalidad de encontrarle trabajo al “hermano cesante”, para que éste pueda cumplir con sus responsabilidades familiares.

Por lo tanto, como el pentecostal no sólo es más ordenado en cuanto a sus pautas de consumo y gastos, sino que está menos expuesto a la cesantía -además de no gastar dinero en vicios- suele tener una mejor situación que sus vecinos. *(Corvalán; 1990)*

Considerando todo lo anterior, algunos autores plantean que el hecho de tener una vida más ordenada, que redunde en un uso más eficiente u/o inteligente del dinero, y por lo mismo un aumento en sus condiciones materiales de vida, no significa que el pentecostalismo presente la misma ética económica que sus padres protestantes.

Ello se debería fundamentalmente a que la indeterminación en relación a la salvación de la cual fueron sujetos los calvinistas y que derivó en hacer del trabajo una forma de servir a Dios y con ello “superar” esa angustiada indeterminación, no se encuentra presente en los pentecostales, y ello porque -como se dijo- el pentecostalismo no encuentra sus raíces en el calvinismo reformado sino en el metodismo. Del calvinismo “sólo heredó algunos rasgos morales que aun conserva, pero en ningún caso su ética económica”⁸³

En esta misma línea argumentativa se encuentra Lalive D’Epinay, quien aborda explícitamente la posibilidad que el pentecostalismo se transforme en un elemento de movilidad social, tal como señalara Weber a propósito del calvinismo, ante lo cual señala que el ahorro ocasionado por la eliminación de ciertos gastos considerados como pecado no es posible pensarlos como acumulación de capital, debido a los bajísimos salarios de los pentecostales. A su juicio, simplemente se hace un uso más inteligente del dinero. “Si el pentecostal es considerado buen trabajador, honrado, sin problemas, no parece, sin embargo, que esté dotado del espíritu de empresa y de iniciativa que caracterizaba a los «burgueses conquistadores» del siglo XIX europeo. El protestantismo, acaso también por un fenómeno de simbiosis con la cultura sudamericana tradicional, que no ve en el trabajo

⁸² Corvalán, Óscar (1990), “Ética social de los pentecostales chilenos”, Anuario de la Comunidad de Reflexión y Espiritualidad Evangélica (CREE), Marzo, Chile, pág. 68.

⁸³ *Ibid.* pág. 66.

y en el progreso el *summum* de la vida humana, no parece introducir de manera sensible una nueva ética del trabajo. Este último no adquiere en Chile un valor religioso, sino que permanece como valor mundano.”⁸⁴

Ahora bien, como dijimos anteriormente, basándonos en Ossa se analizará la relación entre pentecostalismo y trabajo desde la perspectiva teórica de Luhmann.

Éste señala que de por sí el trabajo es un sistema de enorme complejidad.⁸⁵ “Interpretar religiosamente el trabajo, es también desarrollar estrategias para entenderlo de tal manera, que la complejidad del sistema laboral deje de ser amenazante. Al interpretarlo religiosamente, lo que se hace es reducir su complejidad.”⁸⁶

En este sentido, los pentecostales le atribuyen un sentido trascendente⁸⁷ a la experiencia del trabajo, lo que significa que realizan una elección en la forma de vivirlo, reduciendo complejidad.

Dentro de las posibilidades de darle sentido al trabajo, para nuestros efectos destacamos dos: una «trascendente» y otra «inmanente». Quienes optan por esta última encuentran sentido al trabajo en función de motivaciones tales como la superación personal o familiar, la supervivencia, la acción solidaria, etc. Pero los pentecostales le dan un sentido «trascendente» al trabajo.

Toda selección trae inherentemente adosado un «riesgo». Quienes seleccionan el sentido inmanente corren el riesgo de caer en un vacío de sentido si las experiencias laborales son repetidamente traumáticas y poco exitosas, mientras que para quienes seleccionan el sentido trascendente (los pentecostales) corren el riesgo de evadirse de la realidad y sumergirse en un mundo ilusorio, inaprensible e inalcanzable.

Sin embargo, pese a seleccionar un sentido trascendente para el trabajo, los pentecostales no evaden las realidades cotidianas. El Dios de los pentecostales tiene una doble

⁸⁴ Lalive d'Épinay, Christian (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial del Pacífico, Chile, pág. 189.

⁸⁵ Dice Luhmann: “Con el concepto de complejidad se indica que existen siempre más posibilidades de vivencia y acción que las que se pueden actualizar.” Citado de: Ossa (1991), pág. 117.

⁸⁶ Ossa, Manuel (1991), *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Ediciones REHUE, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Chile, pág. 117.

⁸⁷ Dice Luhmann en relación al sentido: “es una manera específica de tratamiento selectivo de la complejidad.” Citado de: Ossa (1991), pág. 119.

característica: por un lado posee del padre la severidad de la disciplina, pero por otro posee de la madre la seguridad de siempre ser encontrado cuando se lo necesite. Este aspecto maternal se ve mediatizado por la congregación de fieles, que cumple un rol protector, simbolizando a Dios. La importancia está en que esta comunidad es una instancia de compartir experiencias y de ayuda mutua, incluida la ayuda laboral. De esta manera, se relaciona lo trascendente del trabajo fundado en Dios, con la cotidianidad del trabajo protegido en la comunidad que simboliza a Dios.

El símbolo religioso del pecado está muy presente en el habla pentecostal. Quienes están en pecado son quienes están «perdidos». Como hemos visto, muchos de los pentecostales son conversos, es decir, personas que estaban perdidas y que se convirtieron al Evangelio. Esta conversión se produce tras el «llamado del Señor», pues fue él quien los buscó cuando estaban perdidos.

“En cierto modo, esta visión del pecado y de la conversión es un **trazado de fronteras**. La importancia de trazar fronteras claras es precisamente la de construir y luego la de mantener un sistema, sea de personalidad, sea de grupo, como distinto de su mundo entorno. Trazar fronteras es, pues, una de las condiciones de la identidad.”⁸⁸ Para ellos entonces, el pecado está “afuera”, en el mundo entorno, pero no en su comunidad, sin embargo las fronteras son permeables y deben serlo, para poder seguir captando fieles del mundo entorno, pero ello constituye a la vez un “contacto” con el mundo del pecado.

Para los pentecostales -apoyados en el Evangelio- el trabajo es un «castigo» del pecado. Si bien puede arrastrar algunas satisfacciones, el trabajo conlleva un aspecto de «sacrificio». Aceptar este castigo como parte de la conversión al Evangelio es aceptar el mandato divino, la palabra de Dios. Este es un primer aspecto de la legitimidad religiosa del trabajo.

Otro aspecto de la legitimidad religiosa del trabajo, es que a quien trabaja Dios lo bendice. Primero porque es Dios quien da el trabajo y las habilidades para desarrollarlo, y segundo porque sirve para cubrir las necesidades básicas de subsistencia. “El fruto del trabajo es, entonces, una **recompensa** y el trabajo mismo, una **bendición**.”⁸⁹

⁸⁸ *Ibíd.* pág. 127.

⁸⁹ *Ibíd.* pág. 128.

Esta cadena de reciprocidad entre Dios y el Hombre, se resume entonces a través de cuatro puntos claves: “quien trabaja como **pecador**, fue **castigado** en su propia situación laboral; pero al aceptar tal castigo en una actitud de **obediencia**, ha sido **bendecido** en su mismo trabajo.”⁹⁰

Ahora bien, otro aspecto a considerar en la relación entre pentecostalismo y trabajo, o en el papel jugado por el trabajo dentro del sistema simbólico religiosos pentecostal, tiene relación con las recompensas que se obtienen, desde y gracias a Dios, vale decir, con la utilidad que pueda obtenerse a través de una cierta ética en el trabajo.

En este sentido, aparte de concebir la honestidad como un deber de cristiano, el pentecostal ve en ella un valor que gratifica, ya que gracias a esa actitud son objeto de mayor confianza dentro de sus lugares de trabajo, encontrando así la «utilidad de la virtud» como dice Weber a propósito de Benjamín Franklin: “Las acciones de menor importancia que pueden pesar en el crédito de una persona deben ser consideradas por ésta. El golpeteo de un martillo sobre el yunque, así sea a las cinco de la mañana o a las ocho de la noche dejará satisfecho, para seis meses, al acreedor que lo oiga; sin embargo, si te viera jugar al billar o reconociera tu voz en la taberna, siendo que en esa hora deberías estar trabajando, no dejará de recordarte tu adeudo a la mañana siguiente, exigiéndote el pago aun antes de que hayas podido reunir el dinero”.⁹¹

Aun así, para los pentecostales este comportamiento “virtuoso” no radica únicamente en la utilidad que pueda depararles, más bien ellos aducen como motivación la experiencia de la fe. *(Ossa; 1991)*

En esta misma línea argumentativa el pentecostalismo insta a sus fieles a librarse de todas las deudas y a ser trabajadores, bajo el argumento de que “Dios salva para bendecir con riquezas” o que “si das, Dios te dará”. *(Pereda; 2004)*

Reflejo de lo anterior es el siguiente fragmento de una entrevista al Pastor Eduardo Valencia, de la Iglesia Evangélica Pentecostal, presentada en el libro «En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno», editado por Irma Palma:

⁹⁰ *Ibid.* pág. 129.

⁹¹ Weber, Max (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, España, pág. 85.

“Incluso el maestro que me enseñó a trabajar a mí me dijo: ‘tengo que decirle las palabras que dijo Alessandri a Videla, me ha superado’, después de esto el Señor me bendijo en mi trabajo y fui yo el patrón del maestro que me enseñó a trabajar. El Señor me abrió las puertas de los cielos y a los 17 años me independicé en mi trabajo (...) Esa petición que yo hice cuando era un niño de 8 años, toda me la cumplió el Señor, conocí al Señor, soy testigo desde ese día en que el Señor me salvó.”⁹²

Otro aspecto importante de analizar en relación al pentecostalismo y el trabajo tiene que ver con determinar si existe, marcadamente entre ellos, alguna expectativa de ascenso social y qué legitimación le darían a este ascenso.

A este respecto, Ossa destaca la Misión Wesleyana Nacional como la denominación pentecostal que presenta la más importante iniciativa empresarial, que derivaría en una mejora de las condiciones de vida.

Esta Misión es la que se ha mantenido más cercana a su raíz metodista. En palabras de su mentor John Wesley: “tenemos que advertir a todos los cristianos que están en la obligación y el derecho de ganar cuanto puedan y ahorrar lo que puedan; es decir, que pueden y deben enriquecerse.”⁹³ Sin embargo, la presencia de la Misión Wesleyana Nacional es muy baja y no tiene mucha relación con el pentecostalismo.

Incluso el mismo Lalive D’Epinay quien, como mencionamos anteriormente, niega toda posibilidad de homologación entre la ética económica calvinista y la pentecostal, señala que “al enseñar la aplicación al trabajo, y al evitar el despilfarro, infundiendo así cierto espíritu ascético, el pentecostalismo, igual que el conjunto del protestantismo, permite a sus miembros mejorar su situación personal; los hijos podrán hacer más estudios que sus padres, e ingresarán, de este modo, en profesiones más elevadas. Provocando un mejoramiento en las condiciones de vida de miles de familias, estos movimientos religiosos operan la transformación de toda la sociedad chilena.”⁹⁴

Similar idea encontramos en Fontaine y Beyer, para quienes “el evangelismo configura una mentalidad que modifica la conducta a partir de los valores y juicios reseñados. Si esto es

⁹² Palma, Irma edit. (1988), *En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Editorial Amerinda, Chile, pág. 15.

⁹³ Ossa, Manuel (1991), *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Ediciones REHUE, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Chile, pág. 103-104.

⁹⁴ Lalive d’Epinay, Christian (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial del Pacífico, Chile, pág. 181.

así, en cuanto el sistema económico ofrezca oportunidades, los pentecostales deberían estar equipados para lograr un buen éxito económico relativo. El *ethos* pentecostal contribuye, en tal sentido, a la movilidad social de los sectores más pobres y desintegrados (...) Con todo, no cabe duda que el estilo de vida disciplinado y austero del pentecostal, su rechazo al 'gozo espontáneo de la vida' facilita el aprovechamiento 'racional' de las oportunidades de trabajo, consumo y ahorro que la sociedad ofrezca. La difusión de este *ethos* produce un tipo de trabajador más responsable, con una vida familiar más ordenada y un patrón de consumo previsible, lo cual tiende a mejorar su situación socio-económica."⁹⁵

En esta línea se enmarca el siguiente fragmento de una entrevista al Obispo Enrique Chávez de la Iglesia Pentecostal de Chile, presentada también en el libro editado por Irma Palma:

"Yo creo que el pentecostal va despertando poco a poco. La iglesia evangélica es una gran parte de levantar el nivel no sólo cultural sino también de trabajo; ya el cristiano evangélico no quiere seguir siendo el gañán o el obrero, quiere ser algo, entonces luchan (...) Hay un sentido de cambiar las cosas, y la iglesia los apoya y si hay necesidad de pelear vamos a pelear porque los niños estudien, porque tengan facilidades (...) Yo creo que la Iglesia no tiene que quedar ahí y crecer e ir mejorando tal vez en diversos aspectos, económicamente e intelectualmente. Si sus miembros estudian, si logramos que todos los niños vayan al colegio, y de ahí al liceo y a la Universidad, tendríamos éxito, no queremos que los niños se queden ahí no más, apenas aprendiendo a leer, sino que queremos que alcancen un buen nivel."⁹⁶

En definitiva, lo que está en entredicho es la *ética económica* de los pentecostales, vale decir, si el *ethos* calvinista de ahorro ascético y de trabajo organizado que se transformó en una favorable variable de desarrollo del capitalismo, se encuentra también presente en la variante protestante latinoamericana y chilena en particular. No así la consecuencia práctica de una mejora económica consustancial a un uso racional, moderado y ascético del dinero.

En resumen, la pregunta a responder a través de esta investigación sería: ¿esta ética económica pentecostal en relación al trabajo deriva en un *espíritu emprendedor* o de

⁹⁵ Fontaine, Arturo y Harald Beyer (1991), "Retrato del movimiento Evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública", Revista #44, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 48.

⁹⁶ Palma, Irma edit. (1988), *En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Editorial Amerinda, Chile, pág. 165.

empresa o simplemente presenta las consecuencias previsibles de una mejor utilización de los recursos?

Por último -y sólo a manera ilustrativa ya que como hemos dicho no es éste el propósito de la investigación- quisiéramos mencionar brevemente dos posiciones en la discusión acerca de los posibles alcances que el crecimiento evangélico acarrearía para países en desarrollo y que presentan gran cantidad de población protestante.

Tal es el caso de países latinoamericanos como Chile, donde el rápido y exponencial crecimiento de la población pentecostal, hace preguntarse por los alcances socioeconómicos que ello acarrearía.

La importancia de presentar esta discusión radica en que para quienes el crecimiento evangélico sí constituye un factor de desarrollo, subyace la idea de concebir una ética económica particular en los pentecostales, y que por lo demás se asemejaría a la ética económica de los protestantes europeos en los albores capitalistas. Mientras que para quienes niegan esta posibilidad, la sola mejoría en las condiciones de vida de los pentecostales latinoamericanos no alcanzaría para hablar de una ética económica protestante en el sentido que Weber lo hizo.

Dentro del grupo de autores que ven en este crecimiento pentecostal al interior de los países latinoamericanos un factor positivo de desarrollo, Peter Berger es el más destacado. Señala que aun cuando existan muchísimas diferencias entre estos protestantes y sus antepasados de Europa y Estados Unidos, como el hecho que la mayor parte de estos protestantes son pentecostales, el protestantismo sí constituiría un factor positivo para el desarrollo económico de estos países. Lo resume bajo el concepto de «ventaja cultural comparativa». *(Berger; 1990)*

Señala también Mora y Araujo, que en el caso particular de América Latina el crecimiento de la religión evangélica es indudable y totalmente preponderante en el actual desarrollo económico que presentan algunos países como Guatemala. "Yo me gano la vida, entre otras cosas, dirigiendo encuestas de opinión pública y, precisamente, una de las normas que aplicamos para realizar las encuestas es la de reclutar encuestadores evangélicos,

porque son los más confiables y los que muestran una de las éticas ascéticas más funcionales para quien debe dirigir ese tipo de trabajos.”⁹⁷

Por su parte dentro del grupo de quienes rechazan esta idea destacan Morandé, en representación de los sociólogos católicos de la década del 80, y Lalive D’Epinay. Aunque con distintos raciocinios, ambos comparten la idea que extrapolar la tesis weberiana a América Latina es un error. Es verdad que el protestantismo provoca cierto ascetismo; pero aquí ya se nota un matiz: el ascetismo parecería no engendrar el ahorro. “En seguida, hemos notado que la ética protestante, que descansa sobre una visión dualista que opone la Iglesia al mundo, no desemboca en la valorización religiosa de la actividad económica (...) ya que para cumplirla es preciso darse al mundo. Finalmente, ciertos índices revelan que el éxito económico de los protestantes no es evidente en el caso de Chile (...) En último lugar, hemos puesto en evidencia que la promoción social individual no tiene por consecuencia necesaria y automática el acrecentamiento de la riqueza nacional y el desarrollo del país.”⁹⁸

6. Identidad chilena e identidad religiosa

En apartados anteriores hemos revisado la influencia religiosa en la conformación de la identidad latinoamericana y chilena en particular desde la conquista española. A continuación abordaremos las características religiosas de la sociedad chilena más actual, las imbricaciones y el desarrollo muchas veces paralelo entre religión e identidad.

A fines de los años 70 y comienzos de los 80, surge en América Latina un discurso sociológico católico -del cual el citado Morandé es de sus máximos referentes- que busca demostrar un sustrato inherentemente católico en la identidad cultural latinoamericana.

“En la primera etapa, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue lo suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de sus ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en distintas naciones... con deficiencias y a pesar del

⁹⁷ Berger, Peter (1990), “Observaciones acerca de la cultura económica”, Revista #40, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 34.

⁹⁸ Lalive d’Epinay, Christian (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial del Pacífico, Chile, pág. 194.

pecado siempre presente, la fe de la iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente.”⁹⁹

A juicio de Larraín, ocho son los puntos característicos de este discurso esencialista católico: (Larraín; 2001)

1. *La identidad latinoamericana tiene un sustrato católico o al menos cristiano.* La formación de la cultura proviene del encuentro entre los valores celticos indígenas y de la religiosidad católica.
2. *La razón instrumental propiciada por la modernidad ilustrada no forma parte de la cultura latinoamericana.* La identidad latinoamericana se habría formado previo a la Ilustración en Europa, por lo tanto el barroco latinoamericano no representa los valores modernos, o bien, se constituye derechamente como una contracultura de ésta.
3. *La identidad latinoamericana no es antimoderna sino que se constituyó dentro de, y en consonancia con la modernidad barroca.* Este consistiría en un proyecto de modernidad propiamente latinoamericano y católico.
4. *La cultura barroca tiene un carácter oral más que escrito.* La síntesis cultural latinoamericana provendría de una experiencia fundante más vital que la escritura, impropia por lo demás de los indígenas, basada en la oralidad y la memoria colectiva.
5. *La cultura latinoamericana privilegia el conocimiento o la racionalidad sapiencial.* Se privilegian los sentimientos y la intuición por sobre el conocimiento científico, la sabiduría por sobre el conocimiento.
6. *La identidad católica latinoamericana no ha sido reconocida por las elites intelectuales latinoamericanas, por lo que se encuentran culturalmente alienadas.* Las clases dominantes e intelectuales latinoamericanos desconocieron su identidad mestiza, asumiendo como propio el modelo racional ilustrado europeo.
7. *La identidad latinoamericana encuentra su mejor expresión en la religiosidad popular.*
8. *La modernidad ilustrada y su lógica racionalista está agotada y se está derrumbando.*

⁹⁹ Conferencia Episcopal de Chile, 1979. Citado de: Larraín, Jorge (2001), *Identidad chilena*, LOM Ediciones, Colección escafandra, Chile, pág. 69-70.

Sin desconocer los muchos aciertos que esta postura teórica encuentra al interior de la cultura chilena, no podemos dejar de mencionar el excesivo esencialismo que representa al sostener que la identidad cultural de un pueblo -en este caso Chile- se conformó entre los siglos XVI y XVIII y que todo lo que ha venido después sólo son agregados o modificaciones a estos pilares indestructibles. Como se dijo anteriormente, "la identidad cultural de un pueblo está siempre en construcción y reconstrucción, es decir, se trata de un proceso histórico ninguna de cuyas etapas tiene necesariamente un privilegio especial."¹⁰⁰

Aún más, podríamos decir que en el Chile de hoy lo católico dejó de ser el elemento constitutivo central de la identidad, por el hecho que hoy existe más una identidad plural que monista. En otras palabras, lo católico sigue siendo un elemento importante y decisivo, pero en conjunto con otros, y no solamente religiosos.

En definitiva y modo de resumir lo presentado, no podemos desconocer que la religión jugó y juega un papel preponderante en la constante construcción de la identidad chilena, principalmente a través de dos fuentes: una cristiana (principalmente católica) y otra indígena, arraigada mayormente en la religiosidad popular. (*Larraín; 2001*)

Sin embargo, "de ser el núcleo principal de la cultura chilena, el catolicismo pasó a ser una identidad particular, un elemento cultural entre muchos otros. Lo que no significa que su presencia en la identidad chilena no sea profunda y persistente y que no muestre su fuerza en la vida diaria de los chilenos todavía hoy."¹⁰¹ No estamos hablando de una eliminación de este aspecto identitario, sino -como señala Berger- de su convivencia con otros dentro de un sistema plural.

Dentro de los desafíos propiamente religiosos a los cuales se ha visto enfrentado el catolicismo en relación a la construcción de la identidad chilena podemos destacar dos: primero, una identidad religiosa progresista nacida al interior de la Iglesia Católica durante la década del 60, que se expandió por intermedio de opciones políticas socialcristianas. Más tarde, en los años 70, esta identidad derivó en la Teología de la Liberación, movimiento religioso con opciones políticas más marcadas y claramente de izquierda. Y segundo, el surgimiento de una identidad evangélica pentecostal con una gran capacidad

¹⁰⁰ Larraín, Jorge (2001), *Identidad chilena*, LOM Ediciones, Colección escafandra, Chile, pág. 200.

¹⁰¹ *Ibid.* pág. 237.

de penetración en sectores populares, políticamente menos involucrada y más conservadora que la anterior y orientada hacia una conversión más bien personal que social. *(Larraín; 2001)*

B) En relación al trabajo

1. Historia en torno a la problematización del concepto

Al intentar concebir una conceptualización del trabajo nos encontramos de frente con una dificultad: es imposible pensar el trabajo en abstracto. El trabajo se comprende en relación a condicionantes histórico-sociales determinadas que le dan sentido y contenido. En otras palabras, "el trabajo no es una categoría antropológica, o sea, una invariante de la naturaleza humana (...) Estamos, por el contrario, ante una categoría radicalmente histórica, inventada en respuesta a necesidades de una época determinada."¹⁰²

Esta reflexión -propia del pensamiento más contemporáneo en relación al tema- deja al trabajo desprovisto del sitio central que ocupó en gran parte de la modernidad, concibiéndolo como "una mera categoría histórica, que tendría sólo tres siglos de vida y que por tal causa actualmente está sometida a un proceso de cambio acelerado que a término lo conduciría progresivamente a su extinción."¹⁰³

Entonces, teniendo en consideración el carácter eminentemente histórico y dinámico del concepto, es necesario reconstruir una visión histórica del trabajo para poder comprender su significado y sentido en la actualidad. ¿Cómo llega a construirse el significado que tiene hoy?, ¿tiene un significado unívoco en la actualidad?, ¿cuál es la "esencia" de las diferentes concepciones? Todas estas son preguntas que trataremos de resolver aquí a través de una breve reconstrucción histórica del concepto, para lo cual nos basaremos principalmente en el libro «Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto», de M. Hopenhayn.

Las primeras referencias directas al trabajo las encontramos en la Grecia Clásica. Con su sistema esclavista, se consideraba el trabajo manual como tema de esclavos y por ende, no constituía motivo de reflexión para los «Hombres libres». Más aun, la ya clásica separación entre trabajo manual e intelectual no era considerada como tal, ya que sólo el trabajo manual adquiriría el rango de trabajo propiamente dicho, mientras que el ejercicio intelectual encontraba su valor precisamente en no-ser trabajo, en ser parte del «ocio

¹⁰² Méda, Dominique (1995), *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Editorial Gedisa, España, pág. 27.

¹⁰³ Neffa, Julio César (2001), "Presentación del debate reciente sobre el fin del trabajo", pág. 51, en De la Garza, Enrique y Julio César Neffa (comps.) (2001), *El trabajo del futuro. El futuro del trabajo*, CLACSO, Argentina.

virtuoso» del que hablaban los filósofos griegos. Por lo tanto, reflexionar sobre el trabajo era considerado como reflexionar sobre temas menores, sobre temas de esclavos.

A diferencia de la Grecia Clásica, en Medio Oriente existieron -incluso antes de Cristo- varios pueblos que daban al trabajo manual una importancia mayor y un estatus totalmente diferente a la despreciativa ponderación que le otorgaron los griegos. Esto se debía fundamentalmente a que basaban su subsistencia y economía en la agricultura. "Es natural que grupos humanos que convivían y aseguraban su subsistencia en el trabajo agrícola, generaran otro pensamiento político."¹⁰⁴

Por ejemplo, puede leerse en los textos sagrados del pueblo de los Caldeos que quien siembra el trigo, siembra también el bien y la pureza. Vale decir, se le otorga al trabajo un doble valor productivo; como productor de bienes de consumo material por un lado, y como productor de bienes éticos por otro.

El caso de los Hebreos se sitúa entre medio del menosprecio ateniense y la exaltación caldea. Consideraban -al igual que los griegos- que el trabajo era un mal necesario, pero no por eso dejaban de adosarle consideraciones éticas. Para los Hebreos el trabajo se justifica por razones histórico-religiosas, ya que, señalan en el Talmud, el hecho que deba trabajarse por el alimento es la manera de redimir los pecados de los antepasados.

Una diferencia entre los Caldeos y los Hebreos tiene relación con que, si bien los dos otorgan una doble valoración al trabajo (como productor de bienes materiales y éticos), para los segundos el trabajo no es un valor en sí mismo. El trabajo siempre es fatigoso, sin embargo es un medio para alcanzar la autorrealización y para redimir pecados. Más aun, por ello se pensaba que en "el reino de los cielos" no era necesario trabajar.

En el Imperio romano, el trabajo era considerado -en un principio- de manera similar a la forma como se hacía en Grecia. Sin embargo, la concepción positiva que se hizo de la propiedad privada, que no condenaba la acumulación como en el caso de los griegos, derivó en que los esclavos comenzaran a ser utilizados por terceros. Como el esclavo le pertenece a su dueño (es parte de su propiedad) se arrendaba sólo su «fuerza de trabajo», no su persona, que seguía siendo propiedad del dueño.

¹⁰⁴ Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profesión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina, pág. 41.

Este hecho es de vital importancia para comprender las posteriores concepciones relativas al trabajo; por primera vez en la historia el trabajo es considerado en sí mismo como un objeto, independiente de la persona que lo sustente o ejecute. Por primera vez el trabajo en sí es *objetivado* y *separado* como factor productivo de la persona, del Hombre en su integridad, quien en definitiva es quien realiza el trabajo. Es más, esta objetivación caló tan profundo en la cultura romana, que el «arrendamiento de servicios» pasó a hacerse extensivo dentro de los Hombres libres.

El caso del cristianismo primitivo pretende plantearse como una moral contraria al individualismo del Imperio, lo que deriva en un total rechazo a la acumulación y al enriquecimiento, valores exaltados entre los romanos. Respecto a su concepción del trabajo, ésta es bastante similar a la ambivalencia presentada por los hebreos, en sentido de considerarlo un mal necesario y una vía de expiación al mismo tiempo. Sin embargo, agregan un nuevo valor; el trabajo debe producir bienes materiales para ser compartidos fraternalmente. Si el trabajo es utilizado como medio para la caridad, éste se convierte en una actividad virtuosa. Así, al igual que los hebreos, el trabajo se considera como un medio y no como un fin en sí mismo.

Destaca también una valoración muy moralista del trabajo otorgada por los cristianos primitivos, quienes, a la inversa de la concepción griega, resaltaban del trabajo su carácter de medio para evitar el ocio y con ello los malos pensamientos y la concupiscencia.

Ya en la Edad Media, el pensamiento que los filósofos sociales tenían del trabajo estaba plenamente basado en los dogmas de la Iglesia Católica que, como se dijo, consideraban al trabajo dentro de la ambivalencia de mal necesario y medio de redención y caridad.

En este período vuelve a cobrar importancia la separación entre trabajo manual e intelectual, aunque el mayor rango que detentaba el segundo fue matizado por la consideración cristiana de dignidad de todo trabajo, y del derecho y el deber que tenía todo Hombre de trabajar.

La decadencia del Imperio romano cambió -entre otras cosas- el sentido de la producción. En la Grecia Clásica y durante el Imperio romano se producía fundamentalmente para realizar la actividad del intercambio, mientras que junto con la baja de influencia del Imperio comenzaron a tener más importancia los señores feudales, quienes promovían un

sistema de ciudadelas cerradas y autárquicas, vale decir, donde se producía para el consumo más que para el intercambio.

De esta manera se comprende la relación establecida entre la desaparición de la producción de las mercancías, la revalorización del trabajo humano y la disolución de la esclavitud. Durante la Edad Media se tiene un concepto menos peyorativo del trabajo, si bien mantiene todas las rigideces y jerarquizaciones de una sociedad estamental.

El hecho más importante sucedido en la Edad Media relativo al trabajo, tiene que ver con la organización de los trabajadores agrícolas y/o artesanos en gremios. Estos eran grupos de trabajadores que defendían sus intereses corporativos, estableciendo un nexo entre las familias y la organización social en su conjunto. Dentro de los gremios se daba un gran valor al trabajo manual -otorgándole pleno sentido a la actividad- aun cuando dentro del pensamiento filosófico y social de la época se le otorgaba más importancia al trabajo intelectual.

Santo Tomás de Aquino, uno de los pensadores más influyentes dentro del período y con una importante influencia al interior de la Iglesia Católica de todos los tiempos, tiene una doble concepción del trabajo: un sentido *inmediato* que tiene que ver con proporcionar al Hombre los medios necesarios para su subsistencia, y un sentido *mediato*, que hace referencia a que el trabajo en tanto causa segunda (porque la causa primera es Dios) es el medio a través del cual el Hombre se actualiza como imagen de Dios, imprimiendo su creatividad a lo que produce.

A diferencia de la concepción objetivada del trabajo sustentada durante el Imperio romano, Santo Tomás creía que el trabajo no era una mercancía, por lo tanto, el contrato establecido entre el empleador y el trabajador residía en un *arrendamiento* de servicios, que no contemplaba la *venta* del trabajador en sí ni de su fuerza de trabajo -que en palabras de Santo Tomás es inseparable del propio trabajador-. El trabajo le pertenece en todo momento al trabajador, no es alienable de él, lo que representa una clara respuesta a la condición enajenante del trabajo, sustentada por los romanos otrora y por muchos otros en la actualidad.

Si durante la Edad Media el régimen feudal y la asociación gremial fueron las principales instituciones regidoras del trabajo, durante el Renacimiento la actividad económica dominante fue el mercantilismo.

“El problema ético es la antinomia entre el fin y los medios; la ética del burgués mercantilista, que se desarrolla en el siglo XIII al XV, no es ajena a ello (...) La ideología moral del negocio puede resumirse así: el fin justifica los medios, y el fin es la ganancia (...) la ética mercantil consiste en moralizar la ganancia, al considerarla como un instrumento de progreso, y al cambio como el instrumento más seguro de la civilización.”¹⁰⁵

En definitiva, el mercantilismo creó una moral muy distinta a la del clero, convirtiendo lo que antes se consideraba como medios en fines en sí mismos, pero no por ello desprovista de ética. Ello junto con cambios culturales, geopolíticos, sociales y económicos, sumado a una circulación de dinero en grandes cantidades que lo homologaba cada vez más con el capital, hizo del trabajo una actividad cuyo valor lo deciden los mercados.

En la Edad Media el capital era la tierra, mientras que con el mercantilismo el capital es el dinero, lo que -entre otras cosas- generó una nueva noción del tiempo. La riqueza de la tierra tenía un carácter estático y extensivo, mientras que el dinero debe ser dinámico e intensivo, ya que cuando deja de moverse pierde sus características de capital.

Esta nueva mentalidad mercantil renovó también el concepto de virtud, ampliamente desarrollado en la Antigüedad. Virtuoso se reservaría en el mercantilismo para el empresario audaz y emprendedor, que rige su conducta por normas racionales y calculables.

Esta subordinación de la religión (como detentadora del concepto de virtud) a esta ética de los negocios propia del Renacimiento mercantil, será posteriormente invertida en el calvinismo, que vería en los negocios un buen servicio a Dios, pero no viceversa.

Esta estrecha relación entre el capitalismo comercial imperante desde el mercantilismo renacentista con la Iglesia Católica, se erige como el detonante principal de la Reforma protestante, que viene a enfrentarse a una iglesia que había sucumbido ante nuevas éticas

¹⁰⁵ Mairet, Gérard (1977), “L’étique marchande”, *Histoire des idéologies, Vol. II*, Éditions de la Hachette, París, pág. 213. (Citado por Hopenhayn, Martín (2001), pág. 72)

impuestas desde la economía. Pero es sobre todo con Calvino que se cuestiona esta relación a través de la imposición de restricciones morales internas y autoaplicadas. Ya no es la institución religiosa quien impone las pautas morales de conducta, sino éstas pasan a estar internalizadas en las propias conciencias. Los protestantes se enfrentaron contra el poder institucional del clero para introducir un sacerdote al interior de cada persona.

“Si, para los burgueses de los siglos XV y XVI, Dios era un aliado estratégico en los negocios pero nunca el fin de éstos, para Calvino es impensable una actividad mundana que no tuviera a Dios como finalidad última.”¹⁰⁶

De esta manera, la diferencia fundamental en las éticas religiosas del trabajo enfrentadas en la época, es que tanto los católicos como los luteranos veían en las buenas obras formas de acercarse a la gracia divina, por ende estas obras eran hechos necesarios dentro de la vida pero no por ello la regían en su integridad. Mientras que los calvinistas crearon una ética del bien obrar constante, convirtiéndolo en su forma de vida, concibiendo entonces al trabajo (forma de materializar las buenas obras), en la finalidad de la vida. “Esta vida organizada constantemente en torno de las buenas obras cambia el «trabajar para vivir» por el «vivir para trabajar».”¹⁰⁷

Por otro lado, prácticamente en sincronía temporal pero con una concepción completamente distinta -producto de que el sentido otorgado al trabajo está ligado a las necesidades contingentes e históricas de cada pueblo- se encuentran los pueblos originarios de América Latina. Teniendo en cuenta el papel fundamental que jugaba el rito sacrificial en estas culturas, Morandé sostiene que las economías cúllicas de sociedades tradicionales en Latinoamérica tenían una idea de producción y consumo absolutamente ligadas -aunque no dependientes- a la idea de culto. Se trabajaba *para realizar el rito* y, posteriormente, se destruía la ofrenda para rescatar su valor simbólico, no útil. (*Morandé; 1987b*)

Produciendo para la fiesta, para la festividad que representaba el rito, se garantizaba que el trabajo humano fuera imagen y “mimesis” de la actividad divina. Es así como toda la estructura económica, de producción, estaba ligada no sólo al consumo, sino se le daba

¹⁰⁶ Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina, pág. 86.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pág. 92.

una justificación sagrada. Se producía en parte para ofrendar el trabajo a Dios, para cumplir el principio de reciprocidad, ya que de esta manera se agradecía a Dios por lo que daba: la vida, la naturaleza; en definitiva, las condiciones de existencia de la vida humana.

En otras palabras, el papel social de la religión antiguamente era fundante en el tema de la reciprocidad, legitimando el trabajo y la fiesta en uno y el mismo principio sagrado. Sin embargo, esta dimensión simbólica, no útil, es ajena a la modernidad. En las sociedades modernas no se necesita a Dios para acceder a la reciprocidad.¹⁰⁸ Fiesta y trabajo se contraponen. Se ordena la vida para trabajar y no se trabaja para reproducir el orden divino.

2. La reflexión moderna acerca del trabajo

El capitalismo comercial junto con el ascetismo puritano, fueron estimulando la acumulación de capital necesaria para producir la transición del capitalismo comercial al capitalismo industrial. Esta situación que comenzó a producirse en Europa de finales de siglo XVII, se hizo manifiesta durante el siglo XVIII. La acumulación de capital creció a niveles nunca antes vistos y la oferta de mano de obra se hacía cada vez mayor. Lo característico es que fueron los mismos comerciantes quienes se convirtieron en fabricantes, es decir, el poder monetario no cambió de manos, sino el mismo grupo económico se adaptó a los nuevos requerimientos, a la vez que adaptaba dichos requerimientos a los intereses de su propio grupo económico. (*Hopenhayn; 2001*)

Los grandes comerciantes comienzan a invertir en maquinarias sofisticadas que multiplican la producción y abaratan los precios, contra los cuales los artesanos ya no pueden competir, viéndose obligados a abandonar las herramientas de trabajo que les pertenecían y a trabajar arrendando su fuerza de trabajo a quien poseía el capital suficiente como para tener maquinarias. De esta manera nace la industria moderna, al amparo del comerciante que tenía suficiente capital como para invertir y crear una fábrica que le permitía controlar el proceso productivo, disminuyendo los costos y ampliando los horizontes de mercado.

¹⁰⁸ Las sociedades modernas aseguran la reciprocidad a través de la acción racional.

“Además de crear industriales y asalariados, este proceso proporcionó un mercado para el capitalismo industrial (...) Al dominar el nuevo sistema productivo, la empresa capitalista alteró radicalmente las relaciones de trabajo, el concepto de trabajo y la situación social del trabajo.”¹⁰⁹

En definitiva, es la industria quien viene a generar esta transformación en el proceso de trabajo. Con ella, la homologación del trabajo manual con el polo de la naturaleza y del intelectual con el de la cultura se vuelve difusa por el cambio en las fuentes de energía utilizadas y en la división técnica del proceso productivo. Tanto el trabajo manual como el intelectual adoptan en su interior la diferenciación entre naturaleza y cultura. En el caso del trabajo manual, se diferencia entre las labores que sólo requieren de fuerza de trabajo por el lado de la naturaleza, de aquellas que requieren de mano de obra calificada por el de la cultura (mano de obra calificada que se hace necesaria producto de la utilización de fuentes de energía distintas del Hombre). Mientras que con el trabajo intelectual sucede algo similar, diferenciándose entre quienes tienen una función de otorgar valor agregado al proceso productivo y quienes mantienen una finalidad “netamente intelectualista”.
(Morandé: 1987b)

Las autoridades comienzan a legislar en pos del nuevo orden laboral-social, surgiendo las primeras leyes laborales, las cuales se orientaban en teoría a apoyar la *libertad del contrato* entre el trabajador y el industrial, pero que a la vez -paradójicamente- prohibían la formación de sindicatos, lo que en definitiva vuelve la mentada «libertad de contratación» en algo al menos matizable, ya que como señalaba Marx “el capitalista (...) siempre puede *elegir* comprar la fuerza de trabajo o prescindir de ella, mientras el trabajador está *obligado* a vender la suya (...) Esta asimetría se hace patente en el hecho de que el trabajo se destruye por completo si no es vendido continuamente. El trabajador no puede acumular su fuerza de trabajo como si fuese dinero o cualquier mercancía para venderla más tarde en forma «acumulada» (...) *(Por ello)* concebir el trabajo como una mercancía es (...) admitir la esclavitud.”¹¹⁰

Junto con la disolución del orden artesanal, se desvanece también el orden referencial que dotaba de sentido la existencia productiva del trabajador urbano, arrojándolo a un mundo que le resulta ajeno y donde trabaja para incrementar las ganancias de un desconocido.

¹⁰⁹ *Ibid.* pág. 100.

¹¹⁰ *Ibid.* pág. 132.. Las bastardillas son nuestras.

“El problema central que enfrentaban los pioneros de la modernización era la necesidad de obligar a la gente -acostumbrada a darle sentido a su trabajo a través de sus propias metas (...) - a volcar su habilidad y su esfuerzo en el cumplimiento de tareas que otros le imponían y controlaban, que carecían de sentido para ella.”¹¹¹

La tendencia a agruparse en sindicatos nace de la necesidad de hacer frente colectivamente a esta situación de desprotección. En definitiva, la sindicalización de los trabajadores surge de un doble interés: en lo inmediato es un interés práctico, de hacer frente colectivamente al capital para de esa manera obtener un mayor poder negociador. Pero en lo mediano las razones son identitarias, ya que la organización sindical es un símbolo de reconocimiento, una relación de significación e identificación. “*El sindicato es la desatomización de los pares*. Promueve la identidad productiva que el trabajo fabril tiende a disolver en funciones anónimas.”¹¹²

Si bien la práctica contemplativa no es considerada signo de virtud *per se*, sigue produciéndose la misma valoración estratificada entre trabajo manual e intelectual. Lo que sí varía respecto a períodos anteriores, es la división entre trabajadores y ociosos; en la sociedad industrial los ociosos son los desocupados. No se trata del ocio virtuoso de los clásicos, sino todo lo contrario, pues de lo que se trata es de negar el ocio; del neg-ocio. Es más, incluso las clases acomodadas, pudiendo entregarse al ocio por no necesitar trabajar, optan por nunca abandonar su condición de «Hombres de trabajo».

En resumen, son varios los elementos que refuerzan un concepto de trabajo adecuado (aunque no unívoco) a la sociedad capitalista: por un lado, está la exaltación del progreso y el endiosamiento del lucro, propio de la ética puritana y del individualismo surgido de la ética mercantilista. Mientras que por el otro, encontramos la visión cosificante del trabajo, como contrato de servicios, como medio de satisfacción hedonista y como factor de la riqueza.

En esta época es cuando Adam Smith alcanza su máxima influencia sobre el pensamiento económico y social, a través de su planteamiento que concibe al Hombre fundamentalmente como *trabajador* y que por ende sostiene que es *a través de éste* que

¹¹¹ Bauman, Zigmunt (2005), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Editorial Gedisa, España, pág. 20.

¹¹² Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina, pág. 106.

se conforma su ser social. Con su teoría del *valor-trabajo* -en la cual señala que las mercancías valen acorde al trabajo depositado en ellas- termina por cosificarlo totalmente, convirtiéndolo en algo abstracto y despersonalizado. Junto con ello afirma que la riqueza de las sociedades se debe a la conjunción de los intereses económicos particulares de individuos que egoístamente trabajan para satisfacer sus necesidades hedonistas. “En tanto toda cosa vale el trabajo que representa, éste, a su vez, sólo representa cosas (...) *(Así mismo)* no es el bien común el que da sentido al trabajo, sino el egoísmo -móvil del trabajo- lo que hace posible el bien común.”¹¹³

Ahora bien, como se dijo, el trabajo no tuvo siempre un lugar preferencial dentro de los sistemas teóricos de pensamiento a lo largo de la historia, sino es sólo en los últimos tres siglos que el trabajo toma un lugar central dentro de la reflexión humana. Uno de los primeros filósofos que le otorga una condición de centralidad dentro de su pensamiento y que profundiza en el tema de la alienación es Hegel.

La forma como Hegel concibe el trabajo es a través de una contradicción o de una paradoja propia del pensamiento filosófico de su tiempo. El trabajo actualiza y a la vez aliena al ser; sin el trabajo el Hombre no es nadie, pero mediante el trabajo deja de ser quien era en su condición original.

En su libro «La fenomenología del espíritu», Hegel escribe un acápite sobre Señorío y servidumbre donde señala que lo importante, “más allá del señor y del siervo, es que *en la relación donde interviene el trabajo, cada una de las partes reconoce que su identidad la alcanza a través del otro, y que su subjetividad es, mediante el trabajo, intersubjetividad.*”¹¹⁴ El trabajo cobra de esta manera un doble sentido; uno positivo porque a través de él el sujeto toma conciencia de sí mismo en tanto ser social vinculado a otros, pero también otro negativo, porque con el trabajo queda en evidencia la dependencia del sujeto respecto a los demás.

En definitiva, Hegel cree que el Hombre «se produce en su trabajo», lo que significa que al generar objetos o tratar con ellos, el Hombre *se hace objetivo en el trabajo, proyectando su existencia en él y alienándose*, porque al volverse objetivo *se convierte en algo distinto de sí mismo*, en otro, en un objeto.

¹¹³ *Ibid.* pág. 111-113.

¹¹⁴ *Ibid.* pág. 126.

Sin embargo, la importancia central para la vida del Hombre otorgada al trabajo desde Hegel, y que alcanza su punto cúlmine en el industrialismo europeo, es, como se mencionó anteriormente con Méda, una respuesta a las necesidades de una época determinada. A grandes rasgos, como ha podido observarse a lo largo de esta exposición, hasta la modernidad el sentido del trabajo se encontraba principalmente en la religión (tanto en el mundo occidental como en la América Latina originaria); Dios era quien justificaba el trabajo. Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad, el trabajo es apartado de su fundamentación sagrada, ya que el aspecto simbólico del trabajo que aseguraba la reciprocidad para con Dios, ya no es necesario. Si los individuos se comportan racionalmente siguiendo los patrones de cálculo postulados por el principio de racionalidad formal, entonces la reciprocidad se da automáticamente. Es nada menos que “la mano invisible” de Smith.

De esta manera, el trabajo pasa a concebirse como “el modelo por antonomasia de la actividad creadora.”¹¹⁵ Ya no requiere de una justificación sagrada, se incorpora -tras la revolución industrial del siglo XVIII- en la lógica de un mercado autorregulado que basa toda su legitimidad en el principio de la racionalidad formal, acarreado como consecuencia una escisión institucional de la sociedad entre dos esferas que resultaban impensables por separado: la política y la economía. El orden jurídico-moral que regía por sobre estas dos esferas pasa a ser desplazado en nombre de la autorregulación.

Con esta incorporación del trabajo al mercado autorregulado, pensamos con Marx que éste pasa a ser concebido como una mercancía más a tranzarse en el mercado, lo que dificulta aún más su regulación moral, porque tal como adujera Weber, cualquier relación personal, Hombre a Hombre, aunque sea una relación de esclavitud, es posible reglamentarla éticamente; pero cuando estas relaciones pasan a ser entre objetos, no es posible su reglamentación (al menos ética). Y como el trabajo se considera una mercancía, se regula con las reglas del juego des-reguladas -éticamente hablando- del intercambio de objetos.

En resumen, bajo el industrialismo se sacraliza la vida cotidiana a la vez que se trivializa la religión -tal como planteáramos con Hinkelammert en el Contexto- en el sentido que se

¹¹⁵ Méda, Dominique (1995), *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Editorial Gedisa, España, pág. 75.

desplaza a la religión como centro de sentido del mundo -incluyendo su otrora justificación del trabajo- derivando en una trivialización de la religión, a la vez que el trabajo pasa a tener justificación y valor en sí mismo, sin necesidad de mediaciones de ningún tipo ni fundamentaciones metafísicas (sacralización de la vida cotidiana). Se concibe con autonomía secular precisamente porque se lo sacraliza al darle sentido en sí mismo y en nada ni nadie más.

3. El debate contemporáneo: ¿el fin del trabajo?

Como señalamos al comienzo de este intento por comprender el trabajo, éste no es una invariante antropológica sino un concepto dinámico, histórico y por ende un constructo. ¿Cómo se entiende esa construcción hoy? El debate actual entre los teóricos del trabajo se encuentra en un momento de definiciones. Luego de la enorme centralidad que éste tuvo en la primera modernidad -como la llaman algunos- o en la industrialización, hoy se cuestiona su rol en la sociedad, al punto que se debate acerca de su posible extinción o fin.

Los principales argumentos en torno al «fin del trabajo» podrían sintetizarse de la siguiente manera: *(De la Garza; 2001)*

1. El declive de la industria y el cambio en la estructura de ocupaciones con crecimiento relativo de trabajadores calificados, profesionales, mujeres y jóvenes, y por otro lado la expansión de empleos informales con la consabida precariedad que ello implica, junto con altas tasas de desempleo, *han incrementado la heterogeneidad de los trabajadores con repercusión en sus normas, valores y actitudes.*
2. En términos sociológicos, el «fin del trabajo» se entiende como el *fin de la centralidad del trabajo en el conjunto de las relaciones sociales*, especialmente en el papel jugado por éste en la conformación de identidades colectivas. Se trata de "la fragmentación de los mundos de vida".¹¹⁶
3. La pérdida de la importancia del trabajo se relaciona con su *función de generador de valor.*

¹¹⁶ Neffa, Julio César (2001), "Presentación del debate reciente sobre el fin del trabajo", pág. 52, en De la Garza, Enrique y Julio César Neffa (comps.) (2001), *El trabajo del futuro. El futuro del trabajo*, CLACSO, Argentina.

4. La crisis actual del trabajo es de *índole política*. Es el resultado de la lucha que fue perdida definitivamente en los ochenta y la cual detentaba la clase obrera, ahora totalmente desmantelada y sin una organización sindical potente.

Aun cuando lo anterior, el debate sigue efectuándose, por lo tanto pueden identificarse al menos dos posturas: por un lado están quienes concuerdan con la idea que el trabajo tal cual lo conocemos ha finalizado o está pronto a hacerlo, y por otro quienes sostienen que ello no ha ocurrido y no ocurrirá en el corto ni en el mediano plazo. *(Neffa; 2001)*

Ahora bien, parece necesario realizar aquí una aclaración. Por trabajo, tal como lo entendemos en la sociedad actual, se está haciendo alusión al *trabajo asalariado*. Ello se debe, principalmente, a que la sociedad capitalista y en particular la economía neoclásica homologan el término trabajo a trabajo asalariado. *(De la Garza; 2001)* Sin embargo, y como lo hemos repetido en reiteradas oportunidades, esta concepción es relativamente nueva y para nada es transversal a la historia del trabajo.

Hecha la aclaración, dentro de quienes creen que el trabajo está llegando a su fin se pueden realizar otras subclasificaciones. Por un lado están quienes consideran esta inevitable situación como algo positivo. Destaca aquí el filósofo francés André Gorz, para quien salir de la «sociedad salarial» o «sociedad del trabajo» permitirá desarrollar una economía plural, expandiendo así las actividades humanas a esferas no-mercantiles, y asegurando de esta manera un ingreso de existencia para todos, sin la necesidad de entregar una contrapartida en trabajo “productivo”.

Por otro lado están quienes la consideran una consecuencia lamentable. Entre ellos se encuentra Jeremy Rifkin, publicista estadounidense, quien plantea este indefectible final producto del desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones que aumentan rápidamente la productividad, condenando a la mayoría de la población al desempleo. *(Neffa; 2001)*

Dentro de quienes niegan concebir al trabajo como un valor en peligro de extinción, también se encuentran distintas posturas. Por un lado están quienes creen que el sistema capitalista necesita perfeccionarse a través del desarrollo de nuevas actividades mercantiles que den respuesta a las ilimitadas necesidades de las personas, pero no debe cambiarse el sistema. Por otro lado están quienes postulan que esta mantención del concepto trabajo

debe darse con una inversión de las actuales fuerzas entre capital y trabajo, de manera tal de otorgar a los trabajadores el protagonismo que merecen. Y por último está la postura ecologista, para quienes este aumento de la productividad puede redundar en una disminución de la jornada de trabajo sin necesariamente verse reflejado en una disminución de las remuneraciones.

El debate que hemos presentado se está produciendo en la actualidad, por lo tanto no es sencillo concluir para un lado u otro sin estar realizando un “acto de fe”, o una jugada ideológica. Sin embargo, día a día se producen ciertos hechos que son indesmentibles y que nos permiten hablar con propiedad de una concepción del trabajo diferente, y por lo tanto de una distinta valoración social de éste y de la manera como la sociedad se organiza en torno, al lado o junto con él.

Es así como la sociedad contemporánea dejó de ser una sociedad de productores, como lo era en el industrialismo, y pasó a ser una sociedad de consumidores. Ciertamente esta transformación no se produjo en igual medida ni con las mismas consecuencias en todo el mundo, pero acarrió una serie de transformaciones en relación al trabajo y a la organización social de alcance mundial. “El papel -en otros tiempos a cargo del trabajo- de vincular las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción de todo el sistema productivo corresponde en la actualidad a la iniciativa del consumidor.”¹¹⁷

Una de las grandes consecuencias que lo anteriormente descrito acarrea, tiene relación con que los productores actúan siempre colectivamente; y *deben* hacerlo, ya que la división de tareas, la cooperación entre los agentes y la coordinación de sus actividades es necesariamente parte consustancial del proceso productivo. Los productores están juntos aunque actúen por separado.

Mientras que con los consumidores pasa precisamente lo contrario, ya que la actividad de consumir es en esencia una acción individual. Aunque aparentemente los consumidores se reúnen a consumir, ésta sigue siendo una actividad de carácter eminentemente personal. *(Bauman; 2005)*

De esta manera, el consumo es comprendido como un derecho para disfrutar y no una obligación para cumplir (como muchas veces se entiende el trabajo). Por lo tanto, en la

¹¹⁷ Bauman, Zigmunt (2005), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Editorial Gedisa, España, pág. 48.

sociedad contemporánea “los consumidores deben ser guiados por intereses estéticos, no por normas éticas,”¹¹⁸ ya que es la estética -y no la ética- el elemento de integración social en esta nueva comunidad de consumidores.

De lo anterior se desprende el profundo cambio de orientación que tomó la concepción del trabajo en relación al período industrial. La estética del consumo vino a desplazar a la ética del trabajo en el papel desempeñado por ésta otrora, como eje articulador alrededor del cual giraban las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción del sistema. (*Bauman; 2005*)

A modo de ejemplo de este profundo cambio, se puede mencionar cómo en la actualidad las personas en situación de pobreza son ante todo *no-consumidores*, más que *desempleados*. Basta con investigar acerca de cómo se construyen los indicadores de pobreza más utilizados en Chile, como la Encuesta de Caracterización Socioeconómica (CASEN), para darse cuenta que la vara de medición está puesta en la capacidad de consumir de las personas más que en cualquier otro factor indicativo.

En definitiva y a modo de resumen, “queda en nosotros algo del concepto platónico-cristiano, del calvinista, del comunitarista, del economicista y de la aproximación sociológica del trabajo (...) nunca el concepto ha sido tan ambiguo como ahora y, por lo mismo, nunca ha sido un fenómeno que merezca tanta consideración por parte de la reflexión social como ocurre en la actualidad.”¹¹⁹

En respuesta a esta constante búsqueda de clasificación y estructuración de la realidad -y en este caso particular del trabajo- es que nace la fenomenología. Uno de sus principales exponentes fue Herbert Marcuse, quien en un artículo publicado en 1933 llamado «Acercas de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo», postula que “el trabajo no se define por la clase de sus objetos, ni por su fin, contenido, rendimiento, etcétera, sino por aquello que sucede a la realidad humana misma dentro de él.”¹²⁰

¹¹⁸ *Ibid.* pág. 55.

¹¹⁹ Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina, pág. 25.

¹²⁰ Marcuse, Herbert (1970), *Ética de la revolución*, Editorial Taurus, España, pág. 16. Citado de: Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina, pág. 195.

En definitiva, la fenomenología plantea que el trabajo se define por el *sentido* que el trabajador deposita y/o encuentra en su actividad, y no por *preconociones* o suposiciones dadas de antemano. Esta afirmación está en directa contradicción con quienes pretenden describir al trabajo como la actividad humana por excelencia, tal como lo hiciera Marx cuando afirmó que “es el trabajo, como actividad libre y consciente, lo peculiar de la especie, el sentido de la existencia humana”.¹²¹ En la fenomenología el sentido no está definido de antemano, no es una *preconoción*, sino una *experiencia*.

Un argumento a su favor plantea Morandé, cuando señala que los cambios estructurales en el *proceso* de trabajo que se viven actualmente por la «revolución informática», no necesariamente se condicen con un cambio *cultural* del trabajo. “Para hacer una afirmación de este tipo tendríamos además que analizar la dimensión subjetiva de este proceso, es decir, el grado en que estas transformaciones estén alterando el sentido que el trabajo proporciona al sujeto para comprender y valorar su presencia en la historia, su estar en el mundo.”¹²²

Sin embargo, como toda propuesta teórica tiene sus bemoles ¿Cómo aunamos millones de sentidos individualizados en una concepción general?, ¿de qué manera afecta en el sentido individualmente otorgado al trabajo la estructura y organización social?

Sólo a modo de ejemplo y como un ejercicio que pretende plantear preguntas más que entregar certezas: actualmente se suman a toda dificultad de conceptualización el hecho contingente de la extremada diversificación de tareas que coexisten y que pueden ser -o son- concebidas como trabajo. ¿Cómo se relaciona el trabajo desarrollado por un investigador en una empresa informática en Japón, con el de un campesino del sur de Chile o con el penoso trabajo desempeñado por niños en África?, ¿qué parte de la actividad que realizan les es consustancial a los tres, y cuál de ellas es posible de calificar como trabajo?

¹²¹ Marx, Karl (1848), *Manuscritos económicos y filosóficos*. Citado de: Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina.

¹²² Morandé, Pedro (1987b), “El trabajo en la cultura adveniente”, *¿Adveniente cultura?*, Colección documentos CELAM #87, SEPAC, Colombia, pág. 148.

4. El trabajo en la sociedad chilena de mercado

A partir de la década de los ochenta la sociedad chilena experimentó un radical proceso de cambio. Las antiguas estructuras, tanto aquellas de la hacienda como de la sociedad desarrollista, desaparecieron abriendo paso a la modernización neoliberal ejecutada por medio de las políticas de «ajuste estructural». Como resultado de esta transformación se sentaron las bases de un proyecto social, económico, político y cultural que se cristalizó plenamente durante los noventa, simbolizándose en los que hoy se nombra como «sociedad de mercado».

A partir de lo anterior, se produjo una redefinición de la relación entre economía y sociedad, y por ende de los principios estructurales que la organizan.

En el apartado anterior señalábamos cómo el trabajo deja de ocupar un sitio central como espacio de integración y coordinación social a favor del consumo. En otras palabras, lo que sucede es que el mercado pasa a erigirse como el ente de integración y coordinación social por excelencia, lo que deriva -entre otras cosas- en un proceso creciente de «individualización no asistida», producto del carácter esencialmente individual que tiene el acto de consumo, a diferencia del eminentemente colectivo que tiene el trabajo. *(Bauman; 2005)*

Esta centralidad otorgada al mercado durante la dictadura -entendiéndolo como un eficaz mecanismo de coordinación social- no respondió sólo a variables de tipo económico. Quienes lo impulsaron entendían que el mercado también es capaz de hacerse cargo de los desafíos de organización social que plantean las sociedades contemporáneas. Estos desafíos serían principalmente tres: *(Figueroa; 2002)*

1. Dar coherencia a relaciones entre individuos con intereses diversos (entienden el orden social como un agregado de voluntades)
2. Distribución y asignación de los recursos por medio de la «mano invisible», que permite un equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe (también conocida como teoría del «optimo social»)
3. La protección y el bienestar se resolverían en términos de entenderlos como una responsabilidad individual, por lo tanto su satisfacción depende de la capacidad para elegir entre las diversas oportunidades que brinda el mercado

Las consecuencias de este «ajuste estructural» son múltiples y todas debatibles. Sin embargo resulta casi irrefutable concluir que la utilización del mercado como mecanismo de coordinación y regulación social ha acarreado un sinnúmero de consecuencias negativas, evidenciables a través de las situaciones de desigualdad, exclusión y desintegración social que abundan en el Chile de hoy. *(Figueroa; 2002)*

Ahora bien, para efectos de relacionar la realidad del trabajo en la sociedad chilena de mercado con la ética del trabajo de los pentecostales, nos enfocaremos principalmente en los procesos de individualización no asistida y la consecuente personalización de las responsabilidades -responsabilidades destinadas a satisfacerse en las oportunidades brindadas por el mercado- antes mencionadas.

Tanto en el siglo XIX como en el XX los procesos de modernización en Chile estuvieron enmarcados en instituciones sociales que interferían ampliamente en las trayectorias de vida. Un claro ejemplo de lo anterior es la institución de la hacienda, que como vimos con Lalive D'Épinay, cumplió un importante rol en la historia del movimiento evangélico.

Sin embargo, estas instituciones se vuelven prácticamente inexistentes desde la segunda mitad del siglo XX en adelante generando un proceso de individualización creciente, lo cual trae como consecuencia la necesidad de afirmar identidades mediatizadas por la diferenciación respecto al otro. Ello porque la individualización se comprende como el proceso a través del cual se personaliza la responsabilidad de "hacerse" a sí mismo y por ende de ser sujeto capaz de elegir y decidir de manera autónoma. *(Figueroa; 2002)*

Frente a este proceso social, el pentecostalismo representó una de estas identidades, una de estas escasas instituciones de "contención", sobre todo para los más marginados social y económicamente, pero incorporando dentro de su estructura la idea de responsabilidad individual y personal frente al mundo y a los otros de la cual se hizo mención, propia del sistema sociocultural chileno dentro del cual se encontraba.

En el Chile actual, este proceso de individualización se asocia principalmente a la participación en los mercados, a los cuales se accede de manera desigual. Sin embargo, estas desigualdades que producen situaciones de incertidumbre o inseguridad social, adquieren una condición novedosa: aparecen ligadas a las trayectorias de vida concebidas de manera individual. Por lo tanto, la desintegración o exclusión pasan a concebirse como

materia de responsabilidad individual y no social; la marginalidad es un fracaso personal y no responsabilidad del Estado.

En una sociedad donde como referentes en los modos de representación de la vida cotidiana ya no están el patrón -fundamental para el emigrante rural, potencial pentecostal de primera generación- ni el Estado desarrollista, emerge la figura social del «emprendedor». (*Figueroa; 2002*) Esta figura es la que representa a quien se responsabiliza de sí mismo y siente que de él depende su futuro. Ya no son ciertas instituciones propias del pasado las encargadas de la coordinación social, sino es el propio individuo, quien persiguiendo la consecución de sus propios intereses y beneficios, genera esta regulación de la sociedad. Por tanto es en la figura del emprendedor en quien basan su discurso las instituciones públicas y privadas actuales, convirtiendo esta figura en el deber ser, en el ideal a alcanzar.

Sólo un emprendedor posee la capacidad adaptativa que le permite dejar atrás resabios identitarios del pasado, propios de una guía ética en el ámbito del trabajo, y vincularse correctamente a las estructuras de integración dominadas por el mercado y la estética del consumo.

II. Marco Conceptual

A continuación intentaremos entregar una definición acotada y clara de qué se entenderá a lo largo del trabajo por ciertos conceptos que resultan claves para los propósitos investigativos. Como se explicó a propósito del concepto de trabajo, toda palabra encierra una inmensidad de significantes y significados distintos, debido a que el lenguaje es una construcción social y como tal, está a merced de la constantemente cambiante realidad sociocultural que le es consustancial a toda civilización humana.

Ahora bien, no podemos dejar de aclarar que este ejercicio persigue fines meramente operativos que ayuden a una mejor comprensión de lo que aquí se pretende plantear y que por ello se entrega una definición de ciertos conceptos. Sin embargo, pensamos con Rickert que la realidad es dinámica y difusa y que por tanto el lenguaje en sí, y por sobre todo la definición conceptual de esta realidad, no hacen más que volver estático, regular y limitado aquello que no lo es realmente. En otras palabras, no hacemos más que generar un molde para aquello que realmente es informe y que además rebasa con mucho la figura que la mente humana le pueda entregar.

En definitiva reiteramos -para no dar espacio al error- que nuestra intención tras estas definiciones es netamente operativa y práctica, y que por tanto excluye cualquier tipo de pretensión teórica que supere los límites de la presente investigación.

A) ¿Qué se entiende por religión?

El origen de la palabra religión es más bien incierto, razón por la cual los especialistas en lingüística han podido concluir sólo algunas cosas en relación a su significado etimológico. Sin embargo, podemos decir dos cosas de ella: (Frei; 2005) 1) no existe un concepto general que abarque todas las concepciones religiosas, y 2) no hay ningún concepto que corresponda a todo lo que hoy se entiende por religión; ni siquiera tomando todos los conceptos disponibles juntos se llega a expresar todo lo que hoy puede expresarse con esta palabra.

Respecto a su etimología, tradicionalmente se han considerado dos vertientes que explican su significado: (Fernández; 2005)

1. La *escuela estoica* interpreto el sustantivo «*religio*» desde el verbo «*relegere*» (tratar con diligencia, leer atentamente, repasar escrupulosamente). Esta fue la interpretación que Cicerón dio a la palabra religión en su libro «Sobre la naturaleza de los dioses», escrito el año 45 antes de Cristo.
2. La *escuela cristiana* representada en Lactancio interpreta el sustantivo «*religio*» desde el verbo «*religare*» (atar fuertemente, vincular). De esta tradición se entiende que la religión es la vinculación del hombre con el trascendente. Esta versión es la más usual y corriente cuando se hace referencia a la religión, ya que es la explicación que siguió el influyente San Agustín de Hipona.¹²³

Ahora bien, a modo de conceptualización operativa de lo que se entiende por religión en el presente trabajo, la definición más satisfactoria la encontramos en Clifford Geertz, quien sostiene que la religión es “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”.¹²⁴

A la definición precedente le agregamos un aspecto señalado por Parker, el cual se relaciona más con la manera particular como la sociología entiende la religión y que tiene mucha pertinencia en la presente investigación. Tiene que ver con entender, sumado a lo anterior, a la religión como “una empresa colectiva de producción de sentido.”¹²⁵

B) ¿Qué se entiende por pentecostalismo?

Rama más joven del cristianismo mundial y la que presenta mayor vitalidad y crecimiento. Cifras estimativas señalan que el número de pentecostales alcanza algo así como a 450 millones de creyentes en el mundo entero, concentrándose principalmente en América, África y Asia.

¹²³ El lingüista francés Emile Beneviste reprobó la etimología de religión desde «*religare*», ya que no existe el abstracto “ligio” derivado de “ligare”. El sustantivo de «*religare*» sólo podría ser «*religatio*» y no «*religio*». (Fernández, 2005)

¹²⁴ Geertz, Clifford (1988), “La religión como sistema cultural”, *La interpretación de la cultura*, Editorial Gedisa, España, pág. 89.

¹²⁵ Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile, pág. 55.

Sus antecedentes más directos se encuentran en el movimiento wesleyano, del cual se diferenció en el momento en que vinculó la completa satisfacción con el «bautismo del Espíritu Santo».

Puede dividirse en tres vertientes principales, las cuales tienen en común la referencia a la irrupción del Espíritu Santo en la fiesta de Pentecostés; hecho del cual no sólo nace la iglesia sino también el paradigma de la experiencia cristiana de todos los tiempos: *(Sepúlveda; 1999)*

1. *Pentecostalismo clásico*: grandes denominaciones nacidas del avivamiento estadounidense, caracterizadas por el énfasis en la glosolalia (hablar en lenguas) como la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo, y por un patrón teológico que enfatiza cuatro puntos (Evangelio Cuadrangular): a) la *parusía* o segunda venida de Cristo, b) la *neumatología* o el bautismo del Espíritu Santo, c) la *sanidad* divina, y d) la universalidad de la *salvación*.
2. *Movimiento carismático*: irrupción de la espiritualidad pentecostal que desde principios de la década del 60 comenzó a desarrollarse al interior de las iglesias católicas, ortodoxas y protestantes, sin que ello se tradujera en movimientos cismáticos.
3. *Pentecostalismos indígenas o autóctonos*: movimientos pentecostales originados en movimientos locales o de grupos que se independizaron de misiones pentecostales clásicas. Su espiritualidad es más abierta y receptiva a elementos y formas de expresión religiosa de las culturas locales.

C) ¿Qué se entiende por trabajo?

A modo de definición abstracta de trabajo -conociendo ya la dificultad de hacer esto-, la concepción que Morandé toma de Santo Tomás es la más cercana a lo que queremos transmitir en esta investigación. Señala que, por una parte, el trabajo representa una actividad práctica cuya finalidad es contribuir a la reproducción material de la vida humana. Pero por otra, es lenguaje, vale decir, porta sobre sí la representación del tránsito entre naturaleza y cultura, delimitando lo que se refiere exclusivamente al ámbito humano. “De modo que el trabajo nos sitúa ante una doble referencia: reproducción de la vida material humana y, simultáneamente, creación cultural de lo específicamente humano

como espacio inmanente de sentido, de autocomprensión de la presencia humana en el mundo.”¹²⁶

Ahora bien, considerando el carácter de construcción social que enmarca a este concepto, y por lo demás teniendo en consideración que lo que se pretende investigar aquí es precisamente la manera cómo los pentecostales comprenden el trabajo, cualquier definición *a priori* es sólo tentativa, ya que sólo al momento de concluir puede esbozarse una idea de trabajo. Aún así, dos consideraciones: 1) al estar también los pentecostales participantes de la investigación inmersos en el contexto social actual de la sociedad chilena, el trabajo es entendido casi sin excepción como *trabajo asalariado*, concepción propia de la sociedad capitalista actual. 2) En el Marco Metodológico (en la conceptualización de variables incluidas en el cuestionario) se genera una operacionalización del concepto trabajo en el contexto pentecostal propiamente tal y de la investigación misma, que enmarca lo que se pretendía investigar, más que las conclusiones a las cuales se pudiese llegar.

D) ¿Qué se entiende por sentido?

Para esta definición operativa, nos basaremos fundamentalmente en el artículo «Modernidad, pluralismo y crisis de sentido» escrito por Berger y Luckmann.

El sentido se constituye en la conciencia humana; esto es, en la conciencia del individuo, que está individuado en un cuerpo y que ha sido socializado como persona. A su vez, la conciencia no es nada en sí misma, es siempre conciencia de algo, ya que existe sólo en la medida que dirija su atención a un objeto. El sentido es igual, necesita un punto de referencia, no es más que una forma más compleja de conciencia. En definitiva, el sentido “se hace carne”, encuentra su sustento en la conciencia individual, y encuentra su punto de referencia en la acción, pues al no ser nada en sí mismo, es cuando le da sentido a una acción que se manifiesta.

Así, puede otorgarse una doble justificación a la acción respecto al sentido de ésta. Por un lado está la acción que se realiza en pos de un sentido que ya está prefijado; se actúa para

¹²⁶ Morandé, Pedro (1987b), “El trabajo en la cultura adveniente”, *¿Adveniente cultura?*, Colección documentos CELAM #87, SEPAC, Colombia, pág. 150.

conseguir una meta (es así por ejemplo como piensa Weber el sentido). Es decir el sentido es anterior a la acción. Por otro lado está el caso contrario, donde el sentido que se le otorga a la acción es posterior a ella, sustentado en el hecho que ya concluida la acción es comparable con otras, o que puede ser explicada y justificada por la ejecución de normas morales, leyes, etc. "Ese carácter dual del sentido, así como la compleja estructura del sentido, están presentes en toda acción, pero en la rutina diaria puede ocurrir que esas características aparezcan borrosas."¹²⁷

Maturana y Varela afirman un principio a modo de axioma que a nuestro juicio debiera erigirse como el sustento más relevante para la justificación del estudio sociológico: "cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define una unidad."¹²⁸ Es imposible pensar un Uno sin un otro. Algo existe porque se diferencia de otra cosa, porque deja de constituir una sola unidad. Si todo fuera Uno sería técnicamente impensable ese Uno, se requiere necesariamente de otro para poder pensar siquiera en la observación, o incluso en la existencia. De esta misma manera la formación de sentido en la conciencia del individuo no es concebible sin la relación social, sin el otro. Aunque pensemos en el nivel más simple de sentido que pertenece y es generado desde la subjetividad del individuo, su condición de posibilidad se encuentra en un otro que permite -entre otras cosas- plantearse la interrogante del sentido. A su vez, los estratos más simples del sentido pueden crearse en la experiencia subjetiva del individuo, pero los estratos superiores, de estructuras más complejas, dependen de la objetivación del sentido subjetivo en la acción social. Hacer complicadas conexiones lógicas, operaciones dificultosas, etc., sólo es posible haciendo uso del cúmulo de experiencias disponibles en el contexto social.

Ahora bien, es cierto que toda reserva social de conocimiento tiene su origen en una constitución subjetiva de sentido, pero, como se dijo, incluso la misma subjetividad existe por un otro. Además, como la mayoría de los problemas a los que se enfrenta el individuo son consustanciales a otros, las soluciones a ellos son intersubjetivamente relevantes. En definitiva, se nos plantea un dilema como el que versa acerca de qué viene antes, el huevo o la gallina, pero la respuesta se encuentra en pensarlo en forma dialéctica y constatar que el individuo forma el sentido a la vez que es formado por él. O como diría Bourdieu

¹²⁷ Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996), "Modernidad pluralismo y crisis de sentido", Revista #63, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 5.

¹²⁸ Maturana, Humberto, Francisco Varela (2003), *De máquinas y seres vivos*, Editorial Lumen, Argentina, pág. 63.

respecto al problema del *habitus*, «es estructurado a la vez que estructurante», es jugador y espectador al mismo tiempo.

En las sociedades modernas, las *instituciones* son los organismos principales encargados de la creación y la distribución de sentido. “Las instituciones han sido concebidas para liberar a los individuos de la necesidad de reinventar el mundo y reorientarse diariamente en él (...) proporcionan modelos probados a los que la gente puede recurrir para orientar su conducta.”¹²⁹ Si las instituciones funcionan, entonces los individuos cumplen los roles que les son asignados socialmente en forma de «esquemas de acción institucionalizados». Vale decir -coincidiendo con Luhmann- permiten la acción sin necesidad de considerar todas las alternativas.

Sin perjuicio de lo anterior, cabe destacar el hecho que en las sociedades contemporáneas “es cada vez más habitual que la gente no organice su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser.”¹³⁰ Esto ha desembocado en que el sentido hoy en día esté más ligado a lo que se es como *condición* (mujer, mapuche, etc.) o por *adopción* (punk, evangélico, etc.), que a lo que se hace o en lo que se trabaja.

E) ¿Qué se entiende por discurso emprendedor?

La figura del emprendedor es casi como la figura del caballero medieval o incluso, del revolucionario. Porque más allá de consideraciones prácticas, ser emprendedor implica una forma de ser y de desenvolverse en la vida que trasciende los negocios, haciendo referencia a romper con lo establecido, a arrojarse sin temor a lo desconocido.

Ser emprendedor representa más que un *ser un deber ser*-como lo señalamos en el Marco Teórico- para quienes buscan triunfar en el mundo actual, cambiante y dinámico, cuyos éxitos se reservan para quienes se atreven, valientemente, a emprender.

“Ser emprendedor significa ser una persona que descubre que debe ser protagonista del mundo, de la historia. Que ella misma es la única constructora de su propio destino, y por esta razón busca por todos los medios, éticos honrados y responsables, poner en

¹²⁹ Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996), “Modernidad pluralismo y crisis de sentido”, Revista #63, Centro de Estudios Públicos, Chile, pág. 30.

¹³⁰ Castells, Manuel (1999), “La sociedad red”, Vol. I, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Alianza editorial, España, pág. 29.

funcionamiento todas sus capacidades (creatividad, imaginación, esfuerzo, conocimiento, sacrificio, etc.) para lograrlo.

Así, es capaz de descubrir oportunidades donde el común de la gente nunca hubiera pensado que existían.

El emprendedor siente que para lograr esto debe romper con las reglas que todos siguen, ir más allá de los límites que la mayoría se auto-impone. No conformarse con lo que existe. Con lo que ya está inventado.”¹³¹

Por lo anteriormente descrito, se entiende que el ser emprendedor representa más que una suma de características, tal como se describe en la presentación de un MBA dictado por una Universidad chilena: “es una *forma de pensar, razonar y actuar, obsesiva en la búsqueda de oportunidades*, holística en su enfoque y guiada por un liderazgo balanceado.”¹³²

Ahora bien, el *discurso emprendedor* es aquel relato a través del cual se comprende el ser emprendedor como un valor en sí, como una meta a alcanzar, como una pauta de conducta o una “carta de navegación” que guía la acción en el espacio social, y sobre todo en el espacio social del trabajo.

Este discurso puede provenir tanto de instituciones públicas y privadas como de organizaciones sociales o individuos particulares.

A continuación se presenta un listado con las características o competencias que comúnmente describen a quien es catalogado como emprendedor:

“Pensamiento conceptual, búsqueda de información, autoconfianza, orientación al logro, responsabilidad, iniciativa, integridad, flexibilidad, empatía, promoción de cambios, gestión de conflictos, impacto e influencia, liderazgo.”¹³³

Dichas características se resumen en el siguiente esquema explicativo:¹³⁴

¹³¹ <http://www.ideasdenegocios.com.ar/emprendedor.htm>

¹³² http://lm7.altavoz.net/formularios/udd_admisionmba/emprendedor.html

¹³³ Presentación de Cecil Álvarez, Director Departamento de Ingeniería Industrial, Facultad de Ingeniería de la Universidad de Concepción.

¹³⁴ *Ibid.*



Para los efectos de la presente investigación quisiéramos destacar cuatro puntos recurrentes en todo discurso emprendedor, los cuales no se comprenden por separado, como estructura, sino en la relación que establecen entre ellos.

1. El emprendedor tiene *iniciativa y es flexible*. La idea de un mundo en constante transformación y cambio, -donde señalan algunos- «la única constante en la vida es el cambio», requiere de personas dúctiles, capaces de afrontar la irregularidad y la incertidumbre como una oportunidad y no como una amenaza.
2. El emprendedor es *cumplidor*. Como señalara Weber respecto al espíritu capitalista, quien no cumple con los compromisos adquiridos, pierde la confianza de eventuales facilitadores para el desarrollo de futuras ideas.
3. El emprendedor *planifica*. La sola iniciativa no basta; debe estar acompañada de un trabajo serio, informado y que considere todas las variables en juego.
4. El emprendedor *asume riesgos*. Para innovar hay que asumir riesgos de todo tipo, ya que se está entrando en terreno desconocido e inexplorado, por lo tanto las consecuencias son inciertas. Sin embargo, como dice el proverbio: «quien no se arriesga no cruza el río».

MARCO METODOLÓGICO

I. Justificación de la técnica

Para la construcción del enfoque metodológico o la técnica de recolección de información, es necesario tener presente la necesidad de generar un enfoque coherente y que esté en función del Marco Teórico y de los objetivos de la investigación.

En este sentido, el enfoque a través del cual pretendemos aprehender el “objeto” de estudio es la fenomenología, ya que lo que nos interesa es conocer el discurso mismo del pentecostal, observado desde su propia realidad y estructura de sentido, y la fenomenología tiene la ventaja que describe las estructuras de la experiencia tal y como se presentan en la conciencia, sin recurrir a prenociones, colocando «entre paréntesis» (teóricamente hablando) el contexto y las ideas previas que pueda tener el investigador.

De esta manera Husserl -el padre de la fenomenología- señala que ésta encuentra su punto de partida a través del concepto central de «intencionalidad de la conciencia», a través del cual se fundamenta que no hay «objeto sin sujeto». Las esencias a las que presta atención la fenomenología son los objetos ideales, universales y temporales, los cuales no pueden ser aprehendidos sino a través de un proceso de inducción por medio de la conciencia del sujeto. Es decir, en otras palabras, rescata la idea que es el propio sujeto, a través de su conciencia estructurada por su experiencia vital, quien otorga sentido a la realidad, no el investigador. De esta manera, se satisface la intención de investigar la relación entre pentecostalismo y trabajo a través del discurso del propio pentecostal, concibiéndolo como sujeto y no como objeto de estudio o como «el otro», distinto a la religiosidad chilena cultural tradicional.

Por otro lado, teniendo en consideración que el Objetivo General de la investigación es explorar la relación existente entre pentecostalismo y trabajo a través del discurso de los pentecostales de la Región Metropolitana, resulta necesario tener tres puntos en consideración al momento de establecer el enfoque metodológico más adecuado:

1. Nuestra pregunta es por el *sentido*, ya que nos interesa conocer la estructura de sentido pentecostal y su particular concepción del trabajo
2. Nuestra pregunta es por el *discurso*, ya que la forma más adecuada de aprehender el sentido es a través del discurso

3. Es principalmente a través del *testimonio* que los pentecostales difunden su ética, su experiencia y su fe; en otras palabras, es así como viven su religiosidad.

Teniendo los puntos anteriores en consideración, la metodología cualitativa (o también llamada enfoque estructural) aparece como la más adecuada para desempeñarse como marco metodológico, ya que es ella la que comprende más en profundidad la complejidad de la realidad, sus formas y regularidades, pero sobre todo sus irregularidades. La pregunta por el *sentido* requiere de un enfoque cualitativo que pueda aprehenderla en su totalidad. El sentido no es explícito ni medible, por lo tanto sólo puede ser conocido e investigado a través de un enfoque cualitativo que comprenda el dinamismo de la realidad como una construcción social constante, en la cual son sus actores (ya sean considerados individualmente u organizados) los capaces de cambiarla, transformarla, etc. Por lo tanto es la voz de los sujetos la que debe ser investigada por medio del análisis de sus discursos y por los patrones establecidos por dicha metodología.

De esta manera, el habla de los sujetos no es comprendida como situada “ahí afuera”, como un dato a recoger, sino más bien es entendida en su subjetividad como constituyente y principalmente como constructora de una realidad no preestablecida y dinámica.¹³⁵

Así mismo, Ortí nos dice que en el análisis de la realidad social el investigador puede encontrarse con hechos -que para ser explicados se registran, correlacionan cuantifican y estructuran- o con *discursos* -que para ser comprendidos se interpretan y analizan-. La mejor forma de aprehender los primeros es por medio de técnicas cuantitativas relativas a los números, mientras que la mejor manera de aprehender los segundos es a través de técnicas cualitativas relativas a las palabras, ya que “ese mismo reduccionismo analítico de la encuesta estadística -que para registrar y cuantificar como datos las expresiones o enunciados verbales de los entrevistados, tiene que formalizarlas denotativamente en categoría o enunciados unívocos, de modo estandarizado- incapacita a la encuesta estadística, en principio, para captar y analizar en profundidad el discurso hablado (relativamente espontáneo y libre) de los sujetos encuestados.”¹³⁶

¹³⁵ Ibáñez, Tomás (1984), *Psicología social constructivista*, Editorial Planeta, España.

¹³⁶ García, M. Ibáñez, J. Alvira, F. comp. (1993), *El análisis de la realidad social*, Alianza Editorial, España, pág. 174.

Es a través del discurso que se estudia el sentido, a la vez que el sentido se estructura a través de discursos. “Los discursos entrañan la existencia de las significaciones culturales de la comunicación simbólica, estructurada por un sistema de signos intersubjetivo o lenguaje, y atravesada por el sentido subjetivo (consciente o no consciente) del actor hablante.”¹³⁷

Los discursos, en cuanto expresión manifestativa de los deseos, creencias valores y fines del sujeto hablante, escapan en su nivel máximo de profundidad y articulación al enfoque epistemológico cuantitativo -que en este caso se vuelve cosificador- y exigen fundamentalmente ser comprendidos e interpretados.

Ahora bien, lo que interesa de fondo al investigar el discurso de los pentecostales acerca del trabajo es dilucidar cuál es el sentido que este grupo religioso otorga al trabajo y cómo ello influye en sus *prácticas* económico-laborales. Surge entonces inevitablemente una pregunta: ¿es el discurso la mejor manera de estudiar las prácticas de los sujetos? Lo cierto es que desde la sociología esta es una pregunta sin respuesta aparente. No existe una metodología estandarizada para estudiar las prácticas en sí mismas, razón por la cual su estudio siempre se ha realizado a través de otro tipo de manifestaciones -entre ellas el discurso- mediante las cuales se consigue el objetivo de estudiar prácticas.

En el caso particular de esta investigación, no podemos dejar de considerar que estamos trabajando con el sujeto pentecostal, para el cual la existencia de un relato y la conformación de un discurso son aspectos sensiblemente importantes y claramente influyentes en sus conductas y su modo de vida; y por ende en sus prácticas.

Por lo tanto, la idea que “las interpretaciones sociológicas del discurso sean interpretaciones pragmáticas (...) que buscan relacionar ‘lo que el sujeto dice’ con su articulación en el campo de las prácticas sociales efectivas”,¹³⁸ es una idea que toma fuerza en este contexto particular, convirtiendo así el análisis de este discurso en una hermenéutica del lenguaje, definida como el intento de dilucidar las actitudes en el lenguaje, al enfocarlo específicamente a él como expresión.

Bien, entonces hemos explicado porqué el enfoque estructural es la manera correcta de estudiar el sentido de las prácticas, construido a través del discurso que detentan los pentecostales sobre el trabajo, desde la voz del mismo sujeto. Pero es necesario aclarar de

¹³⁷ *Ibid.* pág. 172.

¹³⁸ *Ibid.* pág. 184.

qué forma construiremos o re-construiremos ese discurso. La forma como lo haremos es a través de la entrevista semiestructurada, ya que es a través del diálogo que se expresa o enuncia el discurso. "A través del diálogo y del arte de la mayéutica, Sócrates (...) inaugura el camino de la conversación como forma de acceso al conocimiento. La entrevista, por ello, se basa y se organiza como investigación en el hábito conversacional. En la entrevista, el intercambio verbal se caracteriza por su dialogicidad."¹³⁹

De esta manera abordamos el tercer punto mencionado; el *testimonio*. La religiosidad pentecostal tiene como característica la falta de reglamentación dogmática estructurada y codificada, ya que producto de su propia historia y fundamentos religiosos, sostienen que es la experiencia la mejor manera de transmitir y vivir la fe. Por ello, aprehender el *sentido* que el pentecostal otorga al trabajo a través de su *discurso*, utilizando como método de construcción de información su propio *testimonio* a través de entrevistas, es la manera más adecuada de comprender la realidad pentecostal desde ellos mismos.

Siguiendo a uno de los más importantes exponentes del enfoque estructural; Jesús Ibáñez, comprendemos que: "el orden social es del orden del decir, por lo tanto está hecho de dictados e interdicciones. Si queremos conocer este orden o esta realidad social, entonces debemos comprender que su representación por excelencia es la palabra, el decir, y en este sentido la entrevista nos acerca a esta comprensión."¹⁴⁰

Suele criticársele a la entrevista que la subjetividad del investigador es demasiado protagonista al momento de generar un análisis de lo construido, pero lo cierto es que esta subjetividad es intrínseca a todo proceso de investigación, y mientras en la entrevista se manifiesta en el análisis, en la encuesta queda manifiesta la subjetividad en la confección misma del instrumento; aquí es el investigador quien subjetivamente elabora preguntas y respuestas prefijadas para ellas. Intentar escapar de la subjetividad o taparse los ojos frente a ella es entonces un error, lo importante es conocerla aceptando la necesidad de percepción por parte del investigador y enunciarla a través del marco teórico y el proceso de análisis.

¹³⁹ Galindo, L. comp. (1998), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Editorial Addison Wesley Longman, México, pág. 294.

¹⁴⁰ Ibáñez, Jesús (1986), *Más allá de la sociología. El grupo de discusión, teoría y crítica*, Editorial Siglo XXI, España, pág. 138.

En este sentido, la percepción que debe sustentar el investigador consiste justamente en la transformación de la información que debe realizar. “De lo contrario no estaríamos ante procesos de comunicación, sino ante procesos mecanicistas de transmisión de información.”¹⁴¹

A través de la entrevista cualitativa se pretende favorecer la creación de redes de intersubjetividad, más allá de las presiones y el control social que implica el objetivo de la investigación sobre nuestro objeto de estudio, que en realidad es un sujeto en diálogo enfrentado a nosotros mismos. Por ello, lo sustantivo en esta técnica es la connotación del habla, las señales o las huellas de las emociones y los sentimientos expresados inconscientemente de manera natural a través de la gestualidad o la entonación. “No es tan revelador lo que se dice, que el cómo se dice.”¹⁴²

Es así como la entrevista abierta no se sitúa en el campo puro de la conducta -el orden del hacer-, ni en el lugar puro de lo lingüístico -el orden del decir-, sino en un campo intermedio en el que encuentra pleno reconocimiento metodológico: algo así como el decir del hacer, basado fundamentalmente en el hecho de hablar con los interlocutores de lo que hacen y lo que son.

Unos párrafos atrás, cuando dijimos cómo pensábamos llevar a cabo la construcción del discurso, dijimos que lo haríamos a través de la entrevista semiestructurada (que también suele llamarse abierta enfocada) en desmedro de la entrevista abierta en profundidad. Las razones más claras son que “en la entrevista abierta enfocada existe predeterminado de antemano un tema o foco de interés, hacia el que se orienta la conversación y mediante el cual hemos seleccionado a la persona objeto de la entrevista.(...) La entrevista enfocada es funcionalmente más estructurada. También es abierta pero definida conceptualmente. El sujeto nos interesa porque, de alguna manera, se conoce de antemano su participación en una experiencia que ha motivado el diseño de la investigación.”¹⁴³

Prácticamente no es necesario hacer la observación de cómo este tipo de entrevista calza con nuestros propósitos. Como sostuvimos en un comienzo del Marco Metodológico, los

¹⁴¹ Galindo, L. comp. (1998), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Editorial Addison Wesley Longman, México, pág. 294.

¹⁴² *Ibid.* pág. 298.

¹⁴³ *Ibid.* pág. 299.

tres puntos que debíamos tener en consideración; la pregunta por el sentido, el discurso y el testimonio como herramienta pentecostal, son abordados satisfactoriamente a través de este enfoque.

II. Población Marco y Población Objetivo

Aun cuando se mencionó en los Supuestos de la investigación a propósito de las entrevistas a informantes calificados que el pentecostalismo chileno posee un sustrato común, histórico, social, cultural y religioso, no observar diferencias entre las distintas iglesias, misiones y contextos sería un error. Por un lado porque no debemos dejar de considerar aspectos básicos del lenguaje y de todo proceso comunicativo, en los cuales se señala que ningún mensaje es objetivo y unívoco en sí mismo. Más bien todo mensaje proveniente desde el emisor es recogido por el receptor de distintas maneras, dando espacio a la interpretación y a la subjetividad.

Similar a la crítica que se hace a Habermas a propósito de su «Teoría de la Acción Comunicativa», la cual presenta un exceso de énfasis en el mensaje mismo, restando importancia a factores externos a éste, como por ejemplo, las eventuales relaciones de poder entre emisor y receptor que “modificarían” el mensaje.

Y por otro lado (aunque relacionado con lo anterior) porque más allá del proceso comunicativo mismo existe un contexto, externo al mensaje, pero que es igualmente influyente en sus resultados.

A raíz de lo anterior y como manera de tratar de convertirse en un aporte real al proceso de construcción de conocimiento, la presente investigación delimita su Población Marco -vale decir la población a la cual se pretende representar, describir y/o analizar con los resultados- a la *Región Metropolitana*, dentro de la cual -para efectos de la investigación- se homologan las condiciones externas más importantes, tales como: grupos urbanos, condiciones del grupo socio-económico de referencia, origen institucional, condiciones de trabajo, historia común, entre otras.

Para abordar dicha Población Marco se escogió como Población Objetivo una iglesia particular, perteneciente a una misión nacida en Chile, fundada por pastores chilenos y que por tanto es representante de lo que se ha llamado a lo largo de la investigación la "corriente pentecostal criolla". Su nombre es *Misión Iglesia Pentecostal (MIP) de Pedro Montt*, ubicada precisamente en Pedro Montt 1473, comuna de Santiago, cuyo Pastor es el señor Jorge Salazar.

La Misión Iglesia Pentecostal de Pedro Montt pertenece a una Misión de nivel nacional -Misión Iglesia Pentecostal o MIP- cuyas iglesias se encuentran repartidas por distintos puntos del país. Esta Misión fue fundamental en la creación de la ONG «Servicios Evangélicos para el Desarrollo» (SEPADE), cuyo objetivo es *"apoyar a las personas y grupos de sectores que viven en situación de pobreza y afectados por diversas formas de discriminación social, para ampliar sus oportunidades de acceso a una formación de calidad, de participación en el desarrollo y de incidencia en la toma de decisiones públicas que les afecten."*¹⁴⁴

La Misión Iglesia Pentecostal de Pedro Montt fue cerrada en la década del 60 y su reapertura data de 1996. Es una iglesia relativamente pequeña que para el año 2006 y principios del 2007 contaba con un número de "entre 40 y 50 hermanos"¹⁴⁵. Aun cuando, como en toda Iglesia Pentecostal, existe una diferencia entre quienes pertenecen a la comunidad de la iglesia y quienes solamente asisten al culto (hermanos). Por datos de campo y haciendo referencia a los primeros como el sujeto propio de nuestra investigación, podemos señalar que el número real fluctúa entre 15 y 20 hermanos.

En su gran mayoría son personas que superan los 40 años. Estimativamente podríamos decir que la media bordea los 50 años. La presencia de jóvenes y niños es más bien escasa, aun cuando no inexistente.

En relación al sexo, considerando como variable la dificultad de saber con exactitud debido a la inexistencia de registros formales, estimativamente las mujeres superan levemente en número a los hombres.

Ahora bien, en concreto ¿de qué manera ella representa a los pentecostales de la Región Metropolitana?, y ¿cómo abordamos esta comunidad? En primer lugar, cabe señalar que

¹⁴⁴ Portal en Internet de SEPADE: <http://www.sepade.cl/contenido.php?tema=presentacion>

¹⁴⁵ Entrevista Informante Calificado: Pastor Jorge Salazar.

concebimos la realidad social como un entramado estructural de redes de relación, donde ciertas posiciones son comunes a muchos sujetos y que, por ende, el habla de uno de ellos hace alusión a características y situaciones que les son intersubjetivamente similares. Por lo tanto, sumando lo anterior al argumento latamente explicitado del sustrato pentecostal común -evidenciable a través de una iglesia particular según el conocimiento de los Informantes Calificados- la Misión Iglesia Pentecostal de Pedro Montt aparece como una buena alternativa para abordar esta investigación.

En segundo lugar, al tratarse de una comunidad relativamente pequeña y bajo la idea de conseguir mayor representatividad y distintos puntos de vista, se realizó un especie de cuoteo o de selección por características que los posicionan dentro del entramado social (similar a la selección de sujetos en la entrevista grupal o en los grupos focalizados). De esta manera, se utilizó como criterio de selección el sexo y la edad, generando cinco grupos representativos: mujeres de más de 60 años, hombres de más de 60 años, mujeres de más de 40 y menos de 60 años, hombre de más de 40 y menos de 60 años, y mujeres de menos de 40 años.

Bajo el criterio de saturación propio de la técnica escogida, donde se privilegia una entrevista de carácter intensivo por sobre otra de carácter extensivo, se entrevistaron a 9 personas quienes, a su vez, cumplían con los criterios de selección antes mencionados.

N°	Sexo	Edad	Estado Civil	Ocupación	Situación conversión	Situación laboral	Característica laboral
1	Mujer	41	Casada	Técnico en párvulo	conversa el '93	con empleo	asalariada
2	Hombre	62	Casado	Mecánico de maquinaria	Nacido en la fe	con empleo	asalariado
3	Hombre	73	Casado	Artes Gráficas	Nacido en la fe	sin empleo	————
4	Hombre	50	Separado	Fabricante de calzado	converso el '76	con empleo	empleador
5	Hombre	42	Casado	Operario	converso el 2000	con empleo	asalariado
6	Mujer	68	Casado	Dueña de casa	conversa el '63	————	————
7	Mujer	59	Casado	Dueña de casa	conversa el '81	————	————
8	Mujer	22	Soltera	Estudiante	conversa el '98	con empleo	asalariada
9	Mujer	56	Soltera	Cajera de pastelería	conversa el '97	con empleo	asalariada

III. Conceptualización de variables incluidas en el cuestionario

Para efectos de la presente investigación y tomando en consideración todo lo que hemos hablado de trabajo, para efectos de lo que se pretendía explorar a través del cuestionario se operacionalizó el concepto trabajo en tres dimensiones y siete categorías observables en la Matriz Estructural del cuestionario.

La idea era conocer tres cosas fundamentales: 1) el discurso que mantienen los pentecostales en torno al sentido del trabajo, 2) prácticas cotidianas y su posible ascetismo, y 3) sus proyecciones e ideas de futuro en relación al trabajo. Para ello se hizo la siguiente construcción:

Dimensiones

1. *Percepción y valoración del trabajo:* en el sentido de una fenomenología, donde son los mismos actores quienes otorgan el sentido que para ellos tiene el desarrollo mismo de la actividad. Ética relativa a su práctica.
2. *Organización económica en torno al trabajo:* pautas de consumo, ahorro y orden de ingresos y gastos. Condiciones de trabajo en cuanto a ser asalariado, rentista, trabajador independiente, etc.
3. *Expectativas relacionadas con el trabajo:* el trabajo como herramienta de asenso social por un lado, y el trabajo como la vía a través de la cual, valiéndose por uno mismo, se superan obstáculos que desembocan en prácticas emprendedoras por otro.

Categorías

- Percepción y valoración del trabajo

1. *Valor personal y/o religioso:* se indaga acerca de qué significa para el sujeto el trabajo y qué valor le otorga religiosamente
2. *Percepción desde y hacia el otro:* qué es lo particular del trabajador pentecostal, desde su visión y contrastado con la visión de la sociedad en general

- Organización económica en torno al trabajo

1. *Pautas de ahorro y consumo*: prácticas relativas al manejo del dinero
2. *Valoración del dinero fruto del sacrificio*: relación con el dinero y cómo éste afecta sus prácticas. Idea de sacrificio o bendición relacionada con el trabajo
3. *Planificación*: prácticas domésticas actuales en relación al tema económico, que tienen como finalidad un futuro mejor para ellos y sus familias

- Expectativas relacionadas con el trabajo

1. *Asenso social*: percepción y valoración de la posibilidad de elevar sus niveles de ingresos en el futuro
2. *Emprendimiento*: discurso enfocado a prácticas de un futuro deseado, relacionado con las características emprendedoras antes señaladas

ANÁLISIS DE RESULTADOS

I. Dimensión: Percepción y Valoración

En las entrevistas se puede desprender un discurso relativamente unificado en relación al «valor personal y/o religioso» otorgado al trabajo, entendiéndose éste como un mandato divino insoslayable que ha acompañado al Hombre desde que “el mundo es mundo”.

Como tal, representa un aspecto importante en su vida como cristianos, ya que cumplir en el trabajo es cumplir con la voluntad de Dios

“El Señor dijo... al comienzo: seis días trabajarás y el día sétimo lo dedicarás al Señor... por tanto vemos si el Señor trabajó seis días y el día sétimo lo dedicó para descansar, obviamente el Señor nos está diciendo que debemos trabajar”

Dentro de la misma reflexión señalan que el pentecostal (o cristiano como prefieren llamarse a sí mismos) debe cumplir con ese mandato, el cual se materializa al interior de la iglesia o comunidad a través de una “exigencia” implícita que ésta realiza sobre los hermanos.

Para el caso de quienes no tienen trabajo la actitud no es condenatoria, sino apunta a la necesidad de apoyar a esa persona en la prueba que el Señor le hace. Vale decir, no se comprende como una falta el no tener trabajo, sino más bien el no hacer nada para remediarlo.

Destaca también la función que cumple la iglesia como red de apoyo para remediar esta situación

“La iglesia no acepta los flojos... o sea, no es que no los acepte, los acepta como cristianos, pero la obligación de la administración de la iglesia es decir: hermano, está bien si no tiene trabajo... el hombre busca y no ha encontrado... y entre todos lo tratan de ayudar hasta que se ubica”

Por otro lado, si bien tres de las cinco mujeres entrevistadas tenían trabajo, se relaciona esta actividad más con una obligación masculina, lo que refleja una concepción tradicional del trabajo, donde es el hombre quien debe proveer a la familia del sustento y la mujer

dedicarse al trabajo del hogar. Dentro del paradigma actual de trabajo, en todo momento se homologó este concepto al de trabajo asalariado, siendo la distinción fundamental la de trabajo secular y trabajo de iglesia, tanto para hombres como para mujeres.

En este mismo sentido destaca el hecho que las tres mujeres que trabajan son jóvenes en relación a las dos que son dueñas de casa. Además, dos de las tres son solteras, por tanto son ellas las encargadas de sustentar a sus familias

Otro aspecto importante del valor otorgado al trabajo tiene que ver con entenderlo como campo misionero. El pentecostal vive en este mundo y se relaciona con él en todo momento, y es en esta relación donde el trabajo cobra vital importancia como espacio de testimonio vivencial de una fe que se refleja en su hacer

“El Evangelio nos enseña a ser honestos en el trabajo, a tener un testimonio delante de la gente”

Es así como este campo misionero constituye también un espacio más dentro del mundo de confirmación de la fe, de muestra de la importancia de Dios en sus vidas.

Por lo tanto, aun cuando el trabajo no está en el foco de atención primaria de lo que podríamos llamar “doctrina pentecostal”, tal como señalamos en el Marco Teórico, éste debe hacerse siempre mirando a Dios, como trabajando para Él, otorgándole de esta manera un valor trascendente y mediato al trabajo, que supera la mera manera de ganarse la vida o, en otras palabras, otorgándole un doble valor como señalamos con Morandé: como reproducción material y como reafirmación humana trascendente

“Si uno trabaja y uno es cristiano, primero que nada tiene que trabajar mirando a Cristo (...) y eso va a hacer grato el trabajo”

“La labor que uno hace debe ser como uno también la hace para el Señor”

Ante la pregunta si el trabajo se relaciona más con una bendición o con un castigo, ocho de las nueve personas entrevistadas señalaron que trabajar es una bendición. Sin embargo, se desprende de sus relatos que trabajar es una bendición que emana del castigo de Dios, por lo tanto, es un castigo que se vuelve bendición al momento de cumplir

la voluntad de Dios en el mundo, pero que en sus raíces guarda relación con el pecado que el Hombre cometió al comienzo de los tiempos, tal como se señalara con Ossa en el Marco Teórico

“Trabajar es un don de Dios, porque así lo dijo: con el sudor de nuestra frente tenemos que ganar el pan”

“Bueno, según la Biblia es como un castigo (...) pero... es bonito trabajar (...) cuando hay trabajo y hay dinero anda todo bien”

En relación a la **«percepción desde y hacia el otro»**, vale decir, a la visión que tienen sobre sí mismos, sobre los demás y a cómo creen ser vistos desde afuera (siempre en relación al trabajo), también existe un relato relativamente unificado, que no presenta mayores variaciones en relación al sexo, la edad, el estado civil, el momento de conversión o la situación laboral de los entrevistados.

El primer punto a destacar dice relación con una tendencia más cercana a la integración que a la diferenciación -como señalamos con Sepúlveda- que viene a romper con la ya clásica visión que el resto de la sociedad tiene de los “canutos”. Los entrevistados repitieron muchas veces frases alusivas a su condición como seres humanos antes que todo, situación que los vuelve influenciados por el medio sociocultural y, en lo personal, con virtudes y defectos como cualquier persona

“Los evangélicos también compramos en Falabella... o sea, los evangélicos no vivimos en otro planeta”

“En la vida vamos a encontrar de todo tipo de personas (...) yo he conversado con personas que a lo mejor fuman... pero son tan responsables como un cristiano. Y hay cristianos que también han sido bien decadentes en su trabajo”

En este sentido rechazan en su mayoría la idea del pentecostal como trabajador ideal ya que evitan la generalización. Sin embargo, al mismo tiempo presentan al cristiano como un trabajador con una identidad particular, distinta a la del trabajador común. Esta identidad emana de una misma vertiente pero puede dividirse en dos: por un lado, producto de una

ética particular, que lleva al pentecostal a ser honrado, honesto y cumplidor en su trabajo, a tener un mejor vocabulario, en definitiva a ser responsable. Y por otro lado, producto de entender el trabajo como campo misionero como se mencionó anteriormente, y como tal, como un espacio donde el pentecostal da testimonio de su fe por intermedio de sus prácticas y su quehacer diario

“Cristo dijo: ustedes están en el mundo, pero no son del mundo. Estamos en medio de este mundo, pero estamos en medio de este mundo para mandar un mensaje, nosotros tenemos un mensaje que entregar, una palabra de vida que dar”

En las entrevistas se refleja que para el pentecostal la vida en sí misma es un campo misionero, por lo tanto en todo momento ellos se comportan de la misma manera, tratando de actuar y de servir a Dios desde todos los espacios. Ello les otorga una identidad particular en relación al resto de la sociedad, como señala Ossa, lo que los diferenciaría de aquellas personas que no guían su vida por los principios de la fe y por tanto presentan diferentes pautas de conducta dependiendo del espacio donde se desenvuelvan

“Uno a veces ve que sus compañeros... que los compañeros de trabajo de uno no se comportan de igual manera en la cantina que en el trabajo”

Esta única manera de actuar y de plantearse frente a la vida, frente “al mundo”, lleva a los pentecostales a poseer en general una vida más ascética y ordenada que el resto de las personas

“Toda persona evangélica que está en una empresa es diferente a los demás... se nota ligerito cuando hay un cristiano”

Esto vuelve a poner sobre el debate la idea de paradoja que encierra al pentecostal. Como toda identidad requiere mecanismos de diferenciación, pero a su vez estos se van desrigidizando marcando una pauta de integración con el mundo. Sin embargo, al momento de responder a la pregunta de qué diferencia a un trabajador pentecostal del resto, tienden a marcar la diferencia identitaria basada en la honradez

“El hijo de Dios tiene que marcar una diferencia con las personas de afuera... porque de partida nuestro hablar tiene que ser siempre sincero y siempre con la verdad”

Por último, se desprende de las entrevistas que esta diferencia que ellos mismos establecen en relación con el resto de las personas, tiene su correlato en una cierta estigmatización de la cual serían objeto, estigmatización que formaría parte del “inconsciente colectivo” chileno

“Se han dicho tantas cosas ya de los canutos...”

Sin embargo reconocen -sobre todos los hombres- que esta estigmatización llevada al ámbito laboral les ha traído beneficios, ya que producto de su propio hacer y desenvolvimiento dentro del espacio de trabajo, se generó una visión hacia ellos que los ha ayudado al momento de buscar trabajo

“Una persona que adquiere el cambio en su vida... la persona al hablar que es evangélico ya hay un respeto, ¿no sé si usted lo habrá notado? porque da una confianza”

II. Dimensión: Organización Económica

En relación a la categoría **«pautas de ahorro y consumo»**, destaca un aspecto mencionado en el Marco Teórico, el cual señala que del metodismo, a diferencia del calvinismo, se desprende que si bien la *salvación* es por la fe, la *santificación* es por las obras. Ello deriva en una ética del bien obrar constante como simbolización de la fe, que se ve reflejada en los entrevistados cuando todos mencionan el diezmo dentro de sus “necesidades básicas”.

En esta misma línea, todos los entrevistados, sin distinción de sexo, edad, estado civil, momento de conversión o situación laboral, ante la pregunta de qué harían si tuvieran un excedente de dinero o recibiesen dinero no planificado, destinarían una parte importante de éste a la obra del Señor, a su iglesia o a ayudar a las personas dentro de su comunidad

“Yo antiguamente, hace un par de años atrás yo fabricaba en grande, yo hacía cantidades grande de zapatos y siempre... lo que ganaba, siempre para mi iglesia, para mis hermanos... porque la palabra me enseña eso a mí”

“La palabra dice que uno debe dar... Dios bendice al dador alegre”

Esta valoración del trabajo como medio para poder compartir fraternalmente sus frutos junto a sus hermanos, tiene mucho de la primera concepción cristiana del trabajo que señalábamos en el Marco Teórico, la cual añadía a la valoración como medio de reproducción material y ética, la variante solidaria y caritativa.

Destaca también el hecho que todos, con excepción de uno, declaran tener una manera de organizar sus gastos a través de anotaciones, planillas, etc. Pero lo importante de destacar aquí es que más allá del rasgo de planificación, esa manera de organizar sus gastos le permite cubrir todas sus necesidades y ser bendecido por Dios en ello, ya que nunca faltará.

“Con lo poco que hay se alcanza. En ese aspecto Dios nunca nos ha fallado, podemos fallar nosotros”

Eso se refleja también en que de existir un excedente todos manifiestan que lo ahorrarían o que en su defecto lo invertirían, pero no se hace mención al consumo o gasto en el cual se incurriría. En otras palabras, se ve reflejado claramente una ética ascética en relación a las pautas de consumo y ahorro del pentecostal, donde el consumo es sólo la manera de reproducir la existencia terrenal, pero que está por debajo de la concepción que se tiene del ahorro, comprendido éste como un valor a desarrollar por el cristiano

“El Señor también nos manda a ser buenos administradores... entonces el Señor nos manda a ahorrar”

Esta característica ascética la comprenden dentro de un marco identitario, ya que se genera una diferenciación entre el cristiano y el resto de la sociedad que suele vivir endeudada. No puede gastarse más de lo que se gana y por lo tanto se deben organizar los gastos

“Me ofrecen platas en los bancos y yo les digo: no, ¿va a pagar usted?, noooo poh (...) Mi señora me dice: vota todos esos cachureos que llegan; cartas, cuestiones, porque todas son tentaciones del diablo no más”

Esta conducta ascética en relación a las pautas de consumo y ahorro es lo que señalamos con Corvalán a propósito de la identidad pentecostal, que viene a formar parte de una cadena de situaciones que desembocan en una utilización más racional del dinero por parte del pentecostal. Vale decir, como es más ordenado en sus pautas de consumo y gasto, está menos expuesto a la cesantía por la ayuda comunitaria y no gasta en vicios, el pentecostal suele tener una mejor situación económica que sus vecinos.

Esta idea de una utilización más racional del dinero se ve reforzada en los testimonios que demuestran la poca importancia que se le otorga al consumo “superfluo” o distinto a lo estrictamente necesario para vivir

“Si algún día tuviésemos la suerte de ganar algo... primero entregarle el diezmo a la iglesia, ayudar a los hijos y vivir tranquilo... nada de viajes y de vida y esto (...) y que me voy a dar la vida del oso, no”

Lo anterior dice también relación con una ética del trabajo, que lo valora más allá de su funcionalidad como reproductor material de la vida. El trabajo es un deber ético hacia Dios y no una contingencia social dirigida a satisfacer necesidades.

Sin embargo, aquí se genera una diferenciación en relación a la edad de los entrevistados que viene a reforzar la idea que la identidad de los pentecostales va variando según se trate de primera, segunda o tercera generación. Es así como la mujer de 22 años no tiene problemas en decir que si recibiera un dinero viajaría y haría uso de él en cosas materiales no necesariamente posibles de clasificar como “imprescindibles” para vivir.

Por último, destacar que para los pentecostales es un mandato de Dios el ascetismo, situación que se ve reflejada en que la riqueza no es la manera a través de la cual Dios bendice al Hombre. Es más, este es un factor que Él mismo controla

“Muchas veces cuando ya hay un poder lucrativo, muchas veces la gente cambia... muchas veces los pensamientos no son los mismos... y por eso el Señor muchas veces quizás... nos da una cierta medida”

En relación a la «**valoración del dinero fruto del sacrificio**» cabe destacar que no existen consensos al momento de definir qué se entiende por sacrificio. Este disenso no es explicable por las características de diferenciación que construimos, sino más bien es producto de la inexistencia de un cuerpo teórico y doctrinario codificado al interior del movimiento pentecostal -sobre todo en relación a las cosas mundanas- que deja a la libre interpretación del hermano la palabra de Dios.

A este respecto, todos hacen la distinción entre sacrificio humano y divino, en el sentido que Jesús fue quien se sacrificó primero por nosotros, por todos los Hombres, y por tanto sólo ese acto es digno de clasificarse como *sacrificio original*. Sin embargo, para la gran mayoría el mal uso del libre albedrío otorgado por Dios en el principio de los tiempos, nos obliga a sacrificarnos hoy en día dentro del mundo, como reflejo simbólico del sacrificio que Jesús hizo por nosotros

“Sacrificio es (...) vivir cada día lo que a uno le toca vivir, porque es difícil vivirla”

“Se llama sacrificio a toda entrega ¿no cierto?... por amor a otro, a veces hay que sacrificarse... de hecho uno hace sacrificios aunque no lo mire así”

Pero, al igual que el sacrificio divino, el sacrificio humano también se explica por una doble significación, de castigo por un lado y gratificación por otro, ya que se valora más lo que con “sacrificio” se logró

“Y es lindo cuando has llegado al fin de la jornada... y te has sacrificado y has conseguido algo”

Por otro lado esta la porción más pequeña de entrevistados, quienes señalan que el verdadero sacrificio ya está hecho y que por lo tanto el mundo nos exige pruebas, pero no por ello sacrificio. Es importante destacar aquí que el sacrificio humano fue entendido en todo momento como «hacer algo que cuesta» y no desde la perspectiva de sacrificio como

muerte u ofrenda de vida real a algo o alguien. En este sentido la explicación de Morandé del sacrificio, entendiéndolo como experiencia del límite y como fundante de toda cultura, no se hizo presente de manera manifiesta

“Nosotros no nos sacrificamos para nada... nos esforzamos, eso sí... nos esforzamos porque tenemos que trabajar, nos esforzamos porque tenemos que estudiar, (...) pero sacrificarnos, ¿de qué?”

Quienes se encuentran dentro del primer tipo de respuesta ante el sacrificio, lo relacionan con el trabajo, en el sentido que trabajar es un sacrificio que debemos hacer y cumplir gozosos

“Todo trabajo tiene su precio, su sacrificio”

En ese sentido, el dinero obtenido producto del trabajo sacrificado es el que tiene valor y como tal, éste es el dinero que debe tomarse como recompensa.

Esto viene a reforzar la idea que el dinero es sólo un medio, no es un fin en sí mismo ni tampoco el único fin del trabajo. Se trabaja también en relación a una ética del trabajo, no sólo como manera de “ganarse la vida”

“La plata que dura es la del sacrificio, la que se gana uno con el sudor de su frente”

Sin embargo, nuevamente se genera aquí una distinción según edad del entrevistado, ya que aquellos que tenían menos de 50 años, otorgaron mayor importancia al valor mundano del trabajo, vale decir, a su necesidad como medio para ganarse la vida producto de exigencias organizativas propias de la sociedad, de lo mundano

“Hoy en día todo funciona con dinero... y para tener dinero hay que trabajar”

Como mencionamos al comienzo del análisis de esta dimensión, la planificación del dinero es un aspecto muy importante y característico de los pentecostales, lo que quedó reflejado en la manera como todos planifican el futuro a través de una organización racional de sus gastos y de un ahorro en la medida de lo posible. Sin embargo, la categoría «**planificación**» aquí utilizada implica más que lo relativo al dinero, abarcando también temas relacionados

al futuro de su familia, a la manera de enfrentar ese futuro y al legado que pueden dejarle a sus hijos.

En este sentido, indistintamente del sexo, la edad, el estado civil, el momento de conversión o las condiciones laborales, los relatos se enmarcaron dentro de dos temáticas: por un lado la necesidad de planificar pensando siempre en el Señor y pidiéndole que tenga misericordia por sus hijos, y por otro entendiendo la educación como la mejor herencia.

En el primer punto destaca la idea que los destinos del Hombre dependen de Dios. Es Él quien decide sobre nosotros y por tanto hablar de futuro podría tener esa complicación, ya que no somos capaces de concebirlo, pues sería una muestra desafiante del poder de Dios

“Nuestra seguridad humana no depende de nosotros, depende de Dios”

Por ello, lo más importante al momento de pensar en su futuro y el de su familia, es que Dios los llame y los tenga en su cobijo, para lo cual se necesita estar atento a ese llamado para saber responderlo.

Para el pentecostal es Dios quien lo llama a servir, es Él quien lo busca, lo encuentra y lo elige, y no al revés. Sin embargo se requiere de la sabiduría y sencillez necesaria para escuchar este llamado y acatarlo, pues de lo contrario Dios nada puede hacer. En definitiva, este llamado tiene tanto un aspecto divino como otro humano

“Primeramente que sigan en los caminos del Señor... porque yo, hasta el día de hoy doy gracias que después de haber vivido 38 años en el mundo, el Señor un día me llamó y me eligió”

Esta manera de seguir los caminos del Señor se ve reflejada en un hacer, en una moral y una práctica valórica que vendrían a entenderse como la simbolización de esta elección. Es así como en la práctica la familia y el camino de los valores humano-divinos, están por sobre la riqueza y la fortuna material

“En lo económico mi futuro no es el más brillante... pero en lo valórico, en lo familiar, diría que sí (...) quiero que mi hijo sea una buena persona, más que sea ingeniero o no lo sea, no me interesa tanto, me interesa que sea feliz”

“¿Herencia, fortuna? ¿Y si no saben aprovecharla, la malgastan? Pero en cambio si yo les enseño lo que es la salvación... yo creo que es una fortuna inmensa”

Ahora bien, la reflexión que podríamos hacer es: ¿En qué se diferencia el pentecostal con el resto del mundo popular chileno en esta manera de pensar sobre su futuro y el de sus hijos? Y la respuesta es que no en mucho. Si bien el pentecostal encuentra la justificación a su accionar en Dios y por tanto quiere dejarle a sus hijos el amor por Él, en la práctica no difiere de lo que la mayor parte de los chilenos urbano populares querrian para sus hijos, ya que la riqueza material es más bien una abstracción y no tanto una realidad en sus vidas.

Esto viene a reforzar la idea que el pentecostal es de este mundo, aunque no pertenezca a él, y por tanto -sumado a la idea ya desarrollada con Sepúlveda de un esfuerzo de integración más que de diferenciación- junto con ser pentecostal también se es chileno, de una cierta clase social, que vive en un determinado barrio, etc., y así un sin fin de rasgos que también van conformando parte de su identidad.

Por último, como se mencionó, destacan el tema de la educación como una de las mejores herencias que podrían dejar a sus hijos.

Este punto es destacable desde varias aristas. Por un lado porque durante mucho tiempo entre los pentecostales de primera generación la educación formal fue concebida como una manera de alejarse de Dios. Todo ello producto de la escisión con los metodistas que desembocó en un énfasis más vivencial, alegórico y menos doctrinario o exegético al momento de vivir su fe, que los llevó a condenar lo “teórico”.

Por otro lado pero en relación a lo anterior, es destacable debido a lo que representa como manera de revertir los números presentados en el capítulo II de esta investigación, en relación a que son precisamente los evangélicos quienes presentan las cifras más altas de analfabetismo, de no asistencia a la escuela y de personas que sólo completaron

Enseñanza Básica, en relación a las demás religiones. Así mismo, son quienes presentan el porcentaje más bajo de estudios universitarios.

Por todo lo anterior, esta valoración de la educación viene a demostrar un cambio en esta manera de concebirla, lo que se explicaría por este esfuerzo de integración tantas veces señalado

“Segundo (...) que tenga educación, porque eso no tiene precio. Un Hombre sin educación es un hombre sin juicio, pero un Hombre que tiene educación va a tener más ancha la visión de la vida”

III. Dimensión: Expectativas

En relación a la categoría **«asenso social»**, podemos destacar que todos los entrevistados responden positivamente a la pregunta que aborda el tema de las expectativas económico-sociales futuras. Vale decir, todos creen que en un futuro cercano van a estar mejor económicamente que en el momento de aplicación del instrumento, indistintamente de situaciones de cesantía, edad avanzada, etc.

Ello se funda en la idea que Jesús dijo: “vendrán tiempos mejores” y por lo tanto como cristianos se debe tener fe que así será.

Sumado a ello está el hecho que Dios ayuda a quien lo sigue y lo recompensa

“La palabra de Dios nos enseña de que vendrán tiempos mejores (...) entonces yo pienso que siempre va a ser mejor”

Sin embargo lo anterior, al mismo tiempo se deja constancia a través de su discurso que lo material no es lo más importante, sino el amor a Dios y el ordenar la vida de acuerdo a su enseñanza, y que por lo tanto la mejoría económica es sólo una consecuencia de lo anterior, pero no la finalidad en sí misma.

Ésta es al mismo tiempo una manera de resguardar el no entusiasmarse en demasía con las cosas del mundo, generando un doble juego: por un lado Dios bendice material y económicamente, pero al mismo tiempo ordena compartir, ahorrar y no malgastar ese dinero

“Pero hay que darse cuenta de que, eso para nosotros cuando aceptamos al Señor como nuestro salvador eso queda atrás... el Señor ya empieza a suplir todas nuestras necesidades... y esas necesidades económicas pasan a ser secundarias”

La justificación que se encuentra a posibles malos momentos en lo económico, se relaciona con modos que tiene Dios de probar su fe, tal como se presenta en muchos pasajes a lo largo de la Biblia. Dios sabe lo que hace, lo que no necesariamente significa que todo depende de Él, ya que una mala situación económica por lo general se puede deber a consecuencias de los propios actos del Hombre

“Si no te va tan bien es quizás porque estai pasando por una prueba... por un momento de transición”

Como se ha mencionado, esta idea de que vendrán tiempos mejores con la ayuda de Dios es transversal a los cristianos, y se basa en la idea que Dios los ayuda y los bendice materialmente por su fe y sus obras; los acompaña y ayuda. Sin embargo, este relato está más cercano a entender a Dios como alguien cercano y que los ayuda en su vida, que a conformar un relato estructurado en base al aspecto económico.

Por esta razón es que resulta interesante desatacar que las dos personas más jóvenes de los nueve entrevistados (un hombre de 42 años y una mujer de 22 años) realizaran una interpretación más enfocada hacia el tema económico propiamente tal, en comparación al resto

“El Señor nos ha llamado a ponernos por cabeza y no por cola”

Sin que ello signifique una cercanía a corrientes denominadas como neopentecostales que, como se explicó, se relacionan más con la funcionalidad de Dios y del bien obrar a través de la teología de la prosperidad, sí muestra una mirada más centrada en el sujeto y en los beneficios que ser cristiano acarrearía para el individuo.

Ahora bien, estamos hablando de un atisbo, de una pequeña estructuración de discurso que apunta hacia esta dirección, pero en ningún caso estamos señalando que las personas

pentecostales más jóvenes tengan incorporado el discurso de la teología de la prosperidad. Aún más, se relaciona también con una centralidad del sujeto y de una estética por sobre una ética, que es transversal a la sociedad contemporánea occidental en su conjunto

“No significa de: ¡hay!, creo en Dios y lo voy a tener todo... también está mi esfuerzo ¿cachai?”

Destaca también el hecho que vuelve a relevarse el tema del uso racional del dinero como manifestación de mesura y por ende de “rechazo” al mundo y al excesivo materialismo que impera en las sociedades actuales. Sin embargo, vuelve a observarse una doble significación: el uso racional del dinero es la manera de cumplir el mandato de Dios de estar en el mundo pero no ser de él, al mismo tiempo que representa la mejor manera -para el saber pentecostal- de progresar y surgir económicamente

“La mejor manera de surgir es ser ordenado y no gastar más de lo que se gana. Dejar de lado las tarjetas de crédito”

En este sentido el pentecostal representaría una manera alternativa de progresar económicamente, porque paradójicamente, lo haría sin utilizar los mecanismos propios del sistema. Sin embargo, como se desprende a lo largo de todo el análisis, este progreso económico tiene límites impuestos desde un principio y por tanto su capacidad de alcance no es tan extensa.

Para analizar la categoría de **«emprendimiento»** nos gustaría recordar brevemente qué es lo que señalamos en el Marco conceptual que entenderíamos por ello. Ser emprendedor es más un *deber ser* que un *ser*. El emprendedor rompe con lo establecido, es valiente, busca ser protagonista y es inconformista, tiene iniciativa y flexibilidad; es cumplidor, planifica y asume riesgos.

Con lo anterior en mente, lo primero que nos gustaría destacar es que como se puede desprender de todo el análisis, en materia económica el pentecostal es por sobre todo planificado y cumplidor. Hace un uso racional del dinero y posee una ética particular que se observa en el ámbito económico a través de su discurso y sus prácticas.

En esta línea, ante la pregunta si prefiere trabajar de manera asalariada o independiente, la mayoría señala que como independiente. Esta respuesta encuentra su justificación en tres puntos principales: en la posibilidad de dedicar más tiempo al Señor, en no tener que responder a ningún patrón y en poder trabajar en lo que les gusta

“Lo que más me gustaría es poder dedicarle mi vida al Señor (...) por eso yo siempre digo, una vez que no esté criando ojalá poder dedicarle todo el tiempo al Señor”

“Me gusta mandarme sola... no me gusta recibir órdenes”

“Me gustaría poner una cocinería, eso es lo más que me gusta hacer... pondría una cocinería, no un restaurante”

En ningún momento alguna respuesta se relacionó con la idea de poder generar mayores recursos de esta manera. Más bien esa fue la respuesta de quienes preferían trabajar como asalariados, ya que desde su perspectiva de esta manera se evita el riesgo y se aseguran de tener una cantidad de dinero fija a fin de mes

“No se trata que me guste que me manden... pero me da una seguridad”

En relación a lo anterior, creemos con Lalive D'Épinay que el pentecostal en general hace un uso más inteligente y racional del dinero, pero que ello no desemboca en un espíritu de empresa, como el que poseía el burgués calvinista de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» de Weber.

Más que asumir riesgos, romper con lo establecido o tener iniciativa, el pentecostal busca asegurarse los medios de subsistencia necesarios para él, su familia y la iglesia, a la vez que utilizar el área laboral como campo misionero

“El Hombre ambiciona por tener cada día más... el empleador cada día quiere engrandecerse y su corazón se va endureciendo”

Sin embargo, dan un gran valor al esfuerzo personal como modo de superar situaciones adversas en lo económico. Para el pentecostal el superarse económicamente por medio de

su propio esfuerzo, guiados por una ética del trabajo que pone el énfasis en la honradez y la responsabilidad, es una manera de honrar a Dios. Y en ese sentido, comparten características morales en materia económica con los protestantes burgueses europeos de los albores capitalistas

“Uno tiene que esforzarse por cambiar (...) pero por lo general el pobre tiene un concepto en Chile de que el pobre tiene que pedir todo”

Por último, destaca también que en su gran mayoría señalan que es el propio Hombre el responsable de sus situaciones de pobreza o riqueza, y que por lo tanto los distintos caminos que puede tomar cada uno dependen de ellos mismos y no de Dios. Aún así, señalan de manera recurrente que “los poderosos” son quienes no permiten que existan más oportunidades de surgir para todos por igual.

Ello tiene coherencia con el hecho que la fe pentecostal apunta más a una conversión personal que colectiva, más espiritual que política. De esta manera, la política, el sistema económico o el modelo social, son palabras inexistentes dentro de su discurso al momento de justificar las desigualdades del mundo y señalar las vías a través de las cuales ellos las enfrentan

“Uno mismo es responsable... no va en si uno tiene más plata o menos plata... uno mismo toma las decisiones”

“Desde que el mundo es mundo siempre ha existido el que más tiene y el que menos... pero el que más tiene quiere más para ellos... y si puede explotar al que tiene menos... no es toda la gente por supuesto”

CONCLUSIONES

1. *Existencia de un discurso.* Tal como señalamos en los Supuestos al comienzo de la investigación -apoyados en las entrevistas a Informantes Calificados- podemos concluir que entre los pentecostales de la Región Metropolitana existe un discurso relativamente estructurado y homogéneo en relación al trabajo, que es transversal a quienes pertenecen a este movimiento y comparten las características propias de la Población Marco definida. Como se desprende de una de las entrevistas a Informantes Calificados: *“Hay un discurso genérico dentro del pentecostalismo, que hace que no existan muchas diferencias entre las distintas comunidades”*.¹⁴⁶

Este discurso genérico implica múltiples consecuencias, dentro de las cuales la más relevante de señalar aquí dice relación con que la estructura descentralizada y desmembrada del movimiento pentecostal, se debe más a temas organizacionales y de poder, que a temas doctrinales.

En esta misma línea, al momento de elaborar el instrumento de construcción de información se tuvo en consideración la posibilidad de encontrar diferencias en los discursos de los sujetos en relación a variables de caracterización previamente definidas; a saber: sexo, edad, estado civil, momento de conversión (diferenciando los nacidos en la fe de los conversos y el momento de conversión de estos últimos) y situación laboral (diferenciando los cesantes de los ocupados, los asalariados de los trabajadores por cuenta propia y los trabajadores esporádicos de los empleadores entre estos últimos).¹⁴⁷ Sin embargo, estas variables no discriminaron mayormente en los discursos de los sujetos, lo que por un lado representó un aliciente para el criterio de saturación en cuanto al número de entrevistados, y por otro justificó la idea de un discurso relativamente unificado y transversal, pese a la inexistencia de un cuerpo doctrinario escrito y a las características orales de este movimiento.

Aun cuando lo anterior, como pudo observarse por medio del Análisis de Resultados, en la temática del trabajo la variable edad sí discrimina en algunos aspectos puntuales,

¹⁴⁶ Entrevista a Informante Calificado: Arturo Chacón Herrera, Abril de 2006.

¹⁴⁷ Para mayor información véase en Anexo 2: Matriz estructural del cuestionario.

principalmente en aquellos que dicen relación con las dimensiones Organización económica y Expectativas.

Pudimos observar como los más jóvenes sostenían un discurso que, sin dejar de otorgar al trabajo un valor principalmente trascendente, reconocían también su valor material y mundano a través de frases como: *“hoy en día todo funciona con plata, así es que tenís que trabajar”*.

De esta manera podemos concluir que dentro de las variables caracterizadoras o ecológicas definidas, sólo la edad marcó diferencias en relación al sentido otorgado al trabajo y a las prácticas derivadas de esta acción.

2. Diferencia entre la ciudad y el pueblo. Nuestra investigación es acerca de los pentecostales de la Región Metropolitana y por tanto todas nuestras conclusiones, análisis y reflexiones, son aplicables a este grupo de personas en particular, que comparten ciertas características, y no a todos los pentecostales chilenos.

Esta aclaración toma mucho sentido cuando comprendemos que los pentecostales -tal como todo movimiento social- configuran su identidad en relación al contexto sociocultural en el cual se desenvuelven. La identidad pentecostal la abordaremos en otro punto dentro de las conclusiones, pero lo que queremos dejar en claro aquí es que las dinámicas internas, las percepciones y valoraciones, las pautas de conducta, consumo y ahorro, y las expectativas de las iglesias pentecostales, son muy distintas dependiendo si están ubicadas en grandes ciudades o en pueblos más pequeños, así como también si son urbanas o rurales.

Sólo a modo de ejemplo, quisiéramos señalar que una de las características principales al interior de las comunidades pentecostales, es que ellas pasan a convertirse en el nuevo grupo de referencia del converso. De esa manera dejan atrás influencias negativas y se comprometen con una comunidad que los acoge y los apoya.

Sin embargo, esta dinámica requiere como principio básico que el lugar de residencia sea lo suficientemente poblado como para que el cambio de grupo de referencia sea real. Vale decir, ¿de qué manera puede cambiar su grupo de referencia quien vive en una pequeña

localidad donde el número de personas es mínimo y las relaciones sociales se basan en la historia personal y no anónima de los sujetos? Este es el caso de Coronel, una pequeña ciudad al sur de Chile en la cual más del 50% de su población se declara evangélica, pero donde sin embargo sus fieles pasan de la iglesia al bar y del bar a la iglesia, producto que el grupo de referencia sigue siendo el mismo y por lo tanto el "cambio de vida" se hace más difícil de realizar en la práctica. (*Chacón; 2006*)

En el caso de los entrevistados pertenecientes a la iglesia objeto de estudio, todos compartían el barrio de residencia cercano a la iglesia a excepción de uno, quien se había cambiado de domicilio pero seguía asistiendo a la misma iglesia, porque: *"la iglesia es como mi casa... mi familia"*.

Esta afirmación es más que sólo un discurso, lo que se ve reflejado en que la iglesia estaba sirviendo de hogar para una familia que estaba pasando por momentos económicos difíciles. En esta doble significación de lugar de culto y hogar de unos hermanos, se constituye como un espacio propicio de encuentro diario con Dios y la "familia".

Lo anterior reafirma la idea de cómo el nuevo grupo de referencia pasa a ser determinante en la vida de los pentecostales, incorporándolo a los círculos más cercanos de fraternidad. Sin embargo, este cambio absoluto de grupo de referencia es imposible en localidades donde el número pequeño de habitantes no permite dejar de frecuentar a las mismas personas en todos los espacios de desarrollo cotidiano de la vida.

Por ello remarcar en las conclusiones el hecho que la presente investigación se construye en relación a los pentecostales de la Región Metropolitana, donde el anonimato es más plausible y por ende las condiciones y características de uno y otro son diferentes, resulta fundamental, sobre todo para comprender la constante tensión entre diferencia e integración que acompaña al pentecostalismo.

3. *El pentecostal se aleja de Durkheim.* La distinción entre lo sagrado y lo profano, que para Durkheim era la característica más importante de considerar al momento de estudiar cualquier religión, tenía mucho sentido en el pentecostalismo criollo de principios del siglo XX. Como movimiento religioso propio de las clases marginadas, esta distinción se tornaba muy importante por dos cosas: por un lado porque a través de una distinción radical entre

lo sagrado y lo profano se hacían más llevaderos los sufrimientos de este mundo, y por otro lado porque era el mecanismo a través del cual demonizar vicios profundamente arraigados en este grupo social.

De esta manera el pentecostalismo comenzó a crecer en adhesión, desde los primeros avivamientos en Valparaíso con Hoover hasta las décadas del 60 y 70, donde el contexto político del país significó también un cambio al interior de este movimiento.

La distinción sagrado-profano era la piedra angular de un discurso pentecostal que invitaba a alejarse del mundo y a servir a Dios desde una nueva plataforma social y espiritual; Cristo salva, santifica, sana y es el rey venidero.

Este discurso tuvo una muy buena acogida en los pentecostales de primera generación, ya que la gran mayoría de ellos no provenía de otros movimientos protestantes presentes en el país, sino eran personas que se *convertían* al Señor, dejando atrás historias de vida marcadas por el alcoholismo, la pobreza, la crisis social, entre otros.

El Señor fue quien los eligió y les mostró el buen camino; el camino de lo sagrado, el cual por supuesto es contrario al mundo profano en el que se encontraban perdidos.

Sin embargo, esta visión radicalmente opuesta entre sagrado y profano empieza a cambiar con los pentecostales de segunda y tercera generación. Muchos de ellos nacían en la fe, y por lo tanto no poseían en su discurso de fe una experiencia traumática de vida que los llevara a separarse tan radicalmente del mundo.

Esta situación se observa claramente en las entrevistas realizadas, donde una mujer joven de 22 años declaró tomar alcohol y no por ello sentir que estaba cometiendo un pecado. O una mujer de 41 años que señaló no remitirse a las clásicas restricciones relativas al cabello o la vestimenta y no por ello sentirse más alejada de Dios o de la fe.

Lo anterior viene a reafirmar lo precedentemente sostenido: la edad que representa a las distintas generaciones de pentecostales es *la* variable diferenciadora sobre la cual se sustentan los distintos discursos que pueden encontrarse dentro del movimiento pentecostal de la Población Marco.

En definitiva, como señalamos anteriormente en el Marco Referencial, “pensar a las iglesias evangélicas populares como simples medios de evasión de los problemas cotidianos es no hacer justicia a un universo religioso que se presenta como proyecto de vida, coherente y alternativo, con pretensiones universalistas, y que da respuesta a cuestiones valóricas centrales de los ‘beneficiarios’.”¹⁴⁸

De esta manera, los cambios que experimenta la sociedad también son asimilados por los pentecostales, ya sea individualmente o como iglesias, por lo tanto la relación entre lo sagrado y lo profano, entre Dios y el mundo, se acerca cada vez más a una perspectiva socio-histórica, más cercana a la tesis weberiana y con un carácter dinámico y anti-esencialista.

4. *El pentecostal como individuo.* En la mayoría de los textos y escritos sobre religiosidad pentecostal, se destaca como un aspecto sumamente importante el control que ejercería la comunidad sobre el individuo.

Se señala que todo aquel que entra a formar parte de una comunidad pentecostal “abandona” parte importante de su subjetividad para “ofrecerla” al grupo. De esta manera entregaba un testimonio de fe y ponía su vida al servicio del Señor.

Sin embargo, tal como señala Guerrero, distinción y articulación son dos aristas de un mismo proceso en la construcción de la identidad pentecostal. En otras palabras, dicha identidad es más explicable a través de sus tensiones que de sus estructuras, y por tanto la relación que se establece entre sujeto y comunidad también se enmarca dentro de esta situación.

Es así como puede observarse en los relatos de los entrevistados ejemplos claros de subjetividad, junto con discursos generados desde la comunidad e incorporados posteriormente por el sujeto como propios. Por lo tanto, es más preciso hablar de una constante tensión entre sujeto y comunidad que de una imposición de uno por sobre otro, como suele señalarse desde puntos de vista más ligados a la tradición religiosa católica, que ve al pentecostal (o evangélico en general) como un *otro* distinto, generando ante él,

¹⁴⁸ Lagos, Humberto y Arturo Chacón (1987), *Los Evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Ediciones LAR, PRESOR, Chile, pág. 38.

consciente o inconscientemente, barreras que luego les son imputadas a ese *otro* como si él las hubiese creado.

Sobre todo en los pentecostales más jóvenes entrevistados, se observa una individualización en sus discursos propia de procesos sociales contemporáneos relacionados con las dinámicas de trabajo, que ponen énfasis en la responsabilidad individual por sobre la colectiva, sea ésta de la sociedad en general o de su comunidad en particular.

Es así como los más jóvenes tenían palabras incluso de crítica hacia ciertos aspectos catalogables como “tradicionales” dentro del movimiento pentecostal: *“Lo que pasa es que antes te decían mucho lo que estaba prohibido... lo que no podía hacer (...) Pero si yo quiero tomarme una piscola me la tomo”*. Esto viene a reforzar la idea que el individuo no es cooptado por la comunidad, como señala Lalive D’Epinay, sino se genera una doble relación tendiente a la individualización por un lado -propia de la cultura contemporánea- y a la vez otra comunitaria al interior de la iglesia.

Lo anterior es explicable en parte porque el pentecostalismo es una experiencia individual con Dios que no está mediatizada por nada ni nadie, como sucede en otras religiones. Sin embargo al mismo tiempo, sobre todo para los pentecostales más antiguos, Dios da un sentido a sus vidas que posiciona el sentido de la acción como un trasfondo más que como una decisión tomada con antelación. En otras palabras, el sentido de la acción para el pentecostal se acerca más a lo que Berger catalogó como la *justificación ética* que es transversal a toda acción y que por ende no requiere de una justificación racional anterior a ella, que tenga en la acción la manera de alcanzar un objetivo previamente definido racionalmente (o lo que Weber llamó «acción racional con arreglo a fines»), propio del actuar del Hombre moderno.

En definitiva individuo y comunidad mantienen una relación de tensión constante, no conflictiva, que acorde con los procesos culturales de la sociedad actual tiende cada vez más a resaltar la figura individual por sobre la comunitaria.

5. Ética del trabajo y emprendimiento. La hipótesis que guía esta investigación señala que *“la ética propia del movimiento pentecostal que deriva en prácticas laborales concretas, constituye una plataforma de desarrollo de prácticas emprendedoras.”* Sin embargo, a lo largo de la investigación hemos ido clarificando algunos puntos que ponen en entredicho lo hipotetizado.

En primer lugar, no existe mayor correspondencia entre la ética económica y la ética del trabajo del calvinista europeo con la del pentecostal chileno. En ese sentido, el rechazo a los vicios, las pautas de ahorro que guían su conducta, la planificación racional de su futuro y la menor exposición a la cesantía por la ayuda comunitaria, son rasgos más relacionados a una moral de vida que a una ética económica. Y si bien esa moral de vida que guía su accionar puede traer como consecuencia manifiesta una mejora en sus condiciones económicas, eso no representa necesariamente una ética particular que derive en un espíritu emprendedor o de empresa.

Como pudimos observar en el Análisis de Resultados, para los pentecostales Dios es el fin último de toda acción, incluidas las relativas al trabajo. Al igual que los calvinistas europeos, el trabajo es considerado sólo un medio: *“La labor que uno hace debe ser como uno también la hace para el Señor”*. Sin embargo, la idea del asenso social no se desprende de sus discursos como un ideal o como parte de una ética pentecostal.

“Ni la categoría luterana de *Beruf*, ni la idea calvinista de ‘predestinación’ están presentes en estas religiones orales latinoamericanas. El ascetismo intramundano que predispuso a los puritanos hacia un estilo de vida propicio al espíritu emprendedor parece también ajeno a tales movimientos.”¹⁴⁹

Sin embargo, este ascetismo, su ética del trabajo y el uso racional que hacen del dinero, pueden convertirse en un *factor* de desarrollo desde el punto de vista de la organización que presenta el pentecostalismo para sus fieles. La comunidad pentecostal es -entre otras cosas- un espacio de reorganización social primaria, en el sentido que está fundada en la idea de generar lazos de confianza y familiaridad que convierten a la comunidad en una *comunidad de vida*. “Así, los templos pentecostales son espacios en torno a los cuales

¹⁴⁹ Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, pag. 194.

circula la información para la resolución de los problemas de la vida diaria (...) y en particular sirven de espacio de acceso a empleos posibles.”¹⁵⁰

De esta manera el pentecostal se reconstruye como actor colectivo al interior de la comunidad, convirtiéndose ello en algo así como una forma de lucha contra un modelo social que empuja a la atomización e individualización, sobre todo en los procesos de trabajo, hecho claramente observable en la inexistencia de una política de negociación colectiva entre trabajadores y empresarios en Chile.

Ahora bien, sintetizando, al interior de la comunidad el pentecostal encuentra una red de solidaridad religiosa que le ayuda, a través de diversos mecanismos ya explicitados, a lograr un relativo mejoramiento en sus condiciones de vida; mejoramiento que es *consecuencia* y no *causa* de su accionar. Esto pudimos observarlo cuando los entrevistados decían hacerse cargo de los problemas de sus hermanos, hecho simbolizado en que, como dijimos, la misma iglesia estaba siendo utilizada como hogar por una familia.

Sin embargo, ello no representa una ética económica racionalizada que desemboque en prácticas laborales emprendedoras o que apunte a desarrollar un espíritu de empresa. Por lo tanto, y utilizando una terminología popperiana, **la hipótesis que nos planteamos en un comienzo de la investigación debe falsearse.**

La explicación de por qué la ética económica que poseía el protestante-calvinista no se replica en el evangélico-pentecostal chileno es multicausal. Tiene aristas netamente religiosas y doctrinarias, otras socioculturales, económicas, de contexto, etc. Sin embargo aquí quisiéramos rescatar un punto del cual hicimos bastante mención a lo largo de la investigación: el pentecostalismo chileno es eminentemente criollo. Pese a sus raíces metodistas, el protestantismo chileno no es misionero, es local. Y como tal, presenta raíces identitarias propias de lo local.

A lo largo de los testimonios de los entrevistados pudo observarse cómo aspiraban a mejorar económicamente, ojala teniendo algo propio y así poder trabajar independiente, pero no poniendo el riesgo por sobre la seguridad. Ninguno de los entrevistados señaló estar dispuesto a arriesgarse por obtener mayores beneficios económicos. Más bien sólo

¹⁵⁰ *Ibid.*, pag. 200-201.

presentaban rasgos de planificación y cumplimiento, propios del discurso emprendedor que definimos, pero no de riesgo, adaptación o iniciativa, que en definitiva son los aspectos fundamentales de este discurso.

Como señalara uno de los Informantes Calificados: *"Hay paraderos de taxistas en Maipú o en otros lados donde son todos pentecostales... pero la pregunta es ¿qué es ser emprendedor?"*¹⁵¹ Porque hemos podido observar a lo largo de las entrevistas que existe una idea dentro del pentecostalismo de querer tener su propio negocio (o su taxi para los efectos de este ejemplo), lo que desembocaría en "hacerse cargo de sí mismo", pero, ¿es eso realmente ser emprendedor?

Desde nuestra perspectiva, hay un factor propio de la cultura tradicional chilena que resulta capital a este respecto y que pudo evidenciarse en comentarios esgrimidos por los entrevistados acerca de la justificación de porqué en el mundo existen ricos y pobres.

Existe una especie de discurso colectivo que apunta a que la sociedad ya está organizada y que existen ricos y pobres, los de arriba y los de abajo, y esto siempre va a ser igual.

Ante este discurso, pensamos que el pentecostal aspira a ser lo mejor que se pueda pero dentro de donde "le tocó nacer". Entonces, los pentecostales aspirarían a tener más y diferenciarse de sus vecinos, pero siempre dentro de su mismo margen de acción, el cual es el mundo urbano popular. Por eso, un taxi o algún negocio propio, cumple con ese ideal aspiracional, pero ello no redundaría en una ética o un espíritu de empresa.

6. El pentecostalismo como factor de desarrollo. En el Planteamiento del problema se aclaró que esta investigación no pretendía abordar la temática del pentecostalismo como factor de desarrollo. La pregunta que nos hacemos -y nos hicimos- es otra; es una pregunta por el sentido. En este caso por el sentido que le otorga el pentecostal al trabajo y cómo ese sentido construye sus discursos a la vez que se construye en ellos, materializándose a través de sus prácticas.

Sin embargo, como planteamos en nuestros Objetivos Específicos, creemos que una investigación de este tipo puede constituirse como material empírico y teórico que aporte a esta discusión.

¹⁵¹ Entrevista a informante calificado: Arturo Chacón Herrera, Abril de 2006.

Pensamos que el pentecostalismo *sí es un factor de desarrollo, pero para los propios pentecostales*, con sus maneras particulares de mirar el mundo, su ética del trabajo, etc. El error más común que suele cometerse en este tipo de análisis es situarse como "observador universal" y concluir sin considerar aspectos propios y constitutivos del grupo social que lo sustenta, con sus propias visiones paradigmáticas que poseen sobre la realidad que les pertenece.

Por ello, pensamos que considerar la ética del trabajo propia de los pentecostales, desde su propia mirada y a través de sus discursos, puede constituirse como el primer paso para analizar las posibles consecuencias que traería para el desarrollo económico de la sociedad en su conjunto.

7. La identidad y el sentido. Como señalamos en el Marco Teórico con Luhmann y Berger, en las sociedades modernas la religión deja de ocupar el sitio central que ostentó durante siglos como centro de sentido. No significa que pierda su importancia, pero pasa a formar parte de un sistema en el cual esta tarea la comparte con otros, lo que necesariamente racionaliza el fenómeno y le quita importancia identitaria en favor de otros factores. La religión deja de formar parte de lo que se da por sentado, y por tanto comienza a entrar en terrenos más ligados a procesos electivos y por ende racionales.

En este contexto es que el trabajo crece en importancia en cuanto factor identitario. Todo ello bajo el contexto de la industrialización y del crecimiento de las ciudades con su consecuente correlato laboral.

Sin embargo, en las sociedades contemporáneas el trabajo pierde relevancia como factor identitario y por lo tanto pierde también centralidad en el conjunto de relaciones sociales, llegando a plantearse incluso la paradoja del fin del trabajo, tema previamente desarrollado en el Marco Teórico.

Este a-centrismo como lo llama Luhmann o pluralismo en palabras de Berger, revaloriza el tema de la identidad, convirtiendo su búsqueda en el principio significativo de la vida, porque la supuesta homogenización global de identidades vuelve el concepto de

identidad absolutamente abstracto y ajeno, haciendo necesaria una reafirmación del yo a través de la identidad. (Castells; 1999)

Ahora bien, en este contexto actual es que el pentecostalismo viene a representar un espacio identitario relevante y de suma importancia, que entrega una respuesta a esta "necesidad" de identidad antes señalada, propia de los tiempos que corren, a través de la construcción de estructuras de sentido.

El sentido es uno de los factores principales de toda identidad. El sentido que una colectividad determinada otorgue a algo o alguien, es el primer paso para la conformación de una identidad de esa colectividad. Así es como cobran significación las palabras de Parker cuando define religión como una empresa colectiva de producción de sentido. Bajo este prisma, la religión es un factor identitario importante, y en el caso del pentecostal esto se ve materializado a través de la comunidad o iglesia que simbolizan esta construcción.

De esta manera, a través del análisis pudimos observar como es que para los entrevistados el ser pentecostal entrega un espacio de sentido que se materializa en un sentimiento de pertenencia e identidad importante. Cuando nos señalaban que asistían a la iglesia mucho más que los domingos o no sólo en los momentos de culto, lo que podemos desprender es que parte importante de su propio yo se construye al interior de la comunidad que constituye la iglesia.

Ahora bien, como toda identidad presenta características de diferenciación y pertenencia en relación al resto de la sociedad chilena que nos permiten identificarlos como pentecostales. Como ellos mismos decían en relación al ámbito laboral: *"Toda persona evangélica que está en una empresa es diferente a los demás... se nota ligerito cuando hay un cristiano"*.

Sin embargo lo anterior, los pentecostales también poseen factores identitarios que encuentran su raíz en su condición de chilenos, de habitantes de un determinado barrio, con un trabajo particular, etc., por sobre su identidad pentecostal. Esto se evidencia sobre todo en los más jóvenes, quienes no sienten la necesidad biográfica de "romper" con lo mundano. Lo señalaban en las entrevistas al decir que los pentecostales son de este

mundo y que “*no son de otro planeta*”, lo que a su vez se ve apoyado por la similitud del pentecostalismo con otro tipo de manifestaciones religiosas populares.

Sólo a modo de ejemplo, podemos señalar el hecho que los mismos entrevistados enfatizaron en la importancia que tiene la educación para ellos y que por ende una de las mejores cosas que podrían heredarle a sus hijos es una buena educación, ojala universitaria.

En definitiva, los pentecostales son parte de un contexto sociocultural que cada día valora más la Educación Superior (lo que se ve reflejado en que el 70% de los universitarios actuales son la primera generación en sus familias que va a la Universidad). En este tipo de variables el pentecostalismo seguiría la tendencia, “confundiéndose” con el resto de la sociedad chilena, “alimentando” su identidad construida como una constante tensión, convirtiéndolos al mismo tiempo en *diferentes e integrados*.

8. *Diferentes e integrados.* A lo largo de esta investigación hemos podido observar una tensión constante que determina la identidad del pentecostal; junto con la necesidad de distinción se encuentran esfuerzos por marcar la integración.

Ahora bien, ¿de qué manera o a través de qué mecanismos se observa esta necesidad de diferenciarse? Toda colectividad requiere diferenciarse de su entorno para poder siquiera existir como colectividad. Esto es una premisa social básica ya enunciada en infinidad de ocasiones. Pero lo particular del pentecostal es que materializa esta necesidad a través de las comunidades, espacios de oración y expresión, pero por sobre todo de redes solidarias y fraternales, que tienen como requisito el convertirse en el grupo de referencia del pentecostal. No es una regla establecida ni una exigencia irrenunciable, pero sin embargo se convierte en una realidad para todos aquellos pentecostales que fueron elegidos por Dios y que por tanto deben responder viviendo el día a día a su servicio.

Sólo a modo de ejemplo, la Misión Iglesia Pentecostal de Pedro Montt, lugar donde se llevó a cabo la presente investigación, tiene actividades de lunes a domingo y está abierta los 365 días del año.

En las entrevistas es claramente evidenciable un discurso que señala al cristiano como una persona diferente al resto de la sociedad, lo que se materializa en su hacer, en sus prácticas cotidianas. En relación al trabajo, todos señalaron que valores como la honradez, la responsabilidad y el buen uso del vocabulario, son rasgos propios y distintivos de los pentecostales.

Por otro lado ¿cómo se observan estos esfuerzos por integrarse? El pentecostalismo y los evangélicos en general han sufrido importantes cambios a lo largo de su historia. Como señalamos en el punto 3 de estas conclusiones, las condiciones de conversión de los cristianos de primera generación en relación con las generaciones posteriores son diferentes, y por tanto, la misma doctrina ha ido cambiando en concordancia con el contexto sociocultural. A modo de ejemplo, muchas situaciones que en un comienzo eran proscritas al interior de las iglesias pentecostales hoy no lo son (al menos en su mayoría). Estamos hablando de normas estéticas para hombres y mujeres especialmente.

Como señalamos con Corvalán, todo movimiento social, grupo, subgrupo o incluso secta, no puede “abstraerse” de su cultura. De alguna manera están obligados a aportar alguna respuesta a los elementos que conforman la cultura de su clase y/o la cultura dominante de la sociedad.

Entonces es necesario preguntar aquí: ¿cuál es el principal factor de integración en la sociedad chilena actual? Y la respuesta es el consumo.

Como señalamos con Bauman, en la actualidad pasamos de una sociedad de productores a otra de consumidores. Si durante gran parte del siglo XX el trabajo era la manera de integrarse socialmente -fruto de una sociedad que se concebía a sí misma como una sociedad de productores- hoy en día no existen problemas en catalogar a la sociedad como una sociedad de consumidores. La ética del trabajo -nos dice Bauman- es reemplazada por una estética del consumo, que viene a favorecer a aquellos que por poseer más dinero están más integrados socialmente.

En el caso particular de los pentecostales, hemos comentado que mantienen una ética ascética enfocada en el ahorro, así como también que rechazan en cierto sentido lo material como algo excesivamente mundano e incluso cercano a Satán.

Sin embargo, al mismo tiempo son ellos quienes sostuvieron un discurso de integración en relación al consumo que puede graficarse claramente con la siguiente frase incluida en el Análisis de Resultados: “*Los evangélicos también compramos en Falabella... o sea, los evangélicos no vivimos en otro planeta*”. En esta misma línea, también hemos señalado que el uso racional que hacen del dinero los lleva a contar -por lo general- con un progreso material mayor que el de sus vecinos.

Sin embargo, al mismo tiempo los entrevistados se mostraban más cercanos a una *ética del trabajo* que a la *estética del consumo* propia de la sociedad contemporánea, lo que se vio reflejado en que todos justificaban el trabajo principalmente en su valor inmanente, como cumplimiento del mandato divino, y por ende reglamentado éticamente. Así como, sobre todo los mayores, condenaron el excesivo consumismo superficial, valorando mayormente la virtud de la austeridad.

Nuevamente es la tensión más que la estructura el factor identitario de los pentecostales, que viene a graficar un modo de ser emanado de Dios, quien los invita a estar en el mundo pero no ser de él. En definitiva, a ser *diferentes* pero *integrados*.

Lo anterior queda claramente expuesto en este fragmento de entrevista al Pastor Miguel Guerrero de la Iglesia Metodista Pentecostal:

“El propio Jesús dijo: ‘Mi reino no es de este mundo’ (...) Sin embargo, mientras viva en esta sociedad es correcto que la iglesia sepa relacionarse con esta sociedad y ser, como dicen las escrituras ‘Sal de la tierra y luz del mundo’; es la posición mía, se llama un poco del sentido social de la iglesia (...) Cuando dicen ‘el evangélico no debe inmiscuirse en el sindicalismo’, creo que es un error (...) si un evangélico trabaja en una fábrica y ahí se organiza un sindicato, los pastores pentecostales siempre han tendido a decir ‘retírese, no se meta’. Error, debían decir ‘participe, dé testimonio de su fe con una conducta positiva’.”¹⁵²

¹⁵² Palma, Irma edit. (1988), *En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Editorial Amerinda, Chile, pág. 75.

BIBLIOGRAFÍA

Por autores:

1. Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.
2. Bauman, Zigmunt (2005), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Editorial Gedisa, España.
3. Berger, Peter (1990), "Observaciones acerca de la cultura económica", Revista #40, Centro de Estudios Públicos, Chile.
4. _____ (et. al.) (1990), "Cultura y desarrollo económico", Revista #40, Centro de Estudios Públicos, Chile.
5. _____ (1997), "El Pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", Revista #67, Centro de Estudios Públicos, Chile.
6. _____ (2005), "Pluralismo global y religión", Revista #98, Centro de Estudios Públicos, Chile.
7. Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996), "Modernidad pluralismo y crisis de sentido", Revista #63, Centro de Estudios Públicos, Chile.
8. _____ (2001), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Argentina.
9. Bothner, Matthew (1994), "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile", Revista #55, Centro de Estudios Públicos, Chile.
10. Briones, Guillermo (1992), *La investigación social y educativa*, SECAB, Colombia.
11. Canales, Manuel, Samuel Palma y Hugo Villela (1991), *En Tierra Extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, Editorial Amerinda, Chile.
12. Castells, Manuel (1999), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Vol. I, La sociedad red*, Alianza Editorial, España.
13. Corvalán, Óscar (1990), "Ética social de los pentecostales chilenos", Anuario de la Comunidad de Reflexión y Espiritualidad Evangélica (CREE), Marzo, Chile.
14. Dayton, Donald (1991), *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Editorial Grand Rapids: Eerdmans, Argentina.
15. De la Garza, Enrique (2001), "Problemas clásicos y actuales de la crisis del trabajo". En: De la Garza, Enrique y Julio César Neffa (comps.) (2001), *El trabajo del futuro. El futuro del trabajo*, CLACSO, Argentina.
16. Durkheim, Emile (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, España.
17. Fediakova, Evguenia (2004), "Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario", Revista Política #43, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, Chile.

18. Figueroa, Rodrigo (2002), "Introducción" y "Sociedad de Mercado: escenario del desempleo y la precariedad", *Desempleo y precariedad en la sociedad de mercado*, RIL-PREDES, Chile.
19. Flores - Salgado, Roberto (1999), *La calle es libre*, Editorial Finoh's, Chile.
20. Foerster, Rolf (2005), "Pentecostalismo mapuche ¿fin o reformulación de la identidad étnica?", en *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat, Chile.
21. Fontaine, Arturo y Harald Beyer (1991), "Retrato del movimiento Evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública", Revista #44, Centro de Estudios Públicos, Chile.
22. Frei, Raimundo (2005), *Una aproximación desde la sociología al concepto de religión*, Seminario de Grado Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Chile.
23. Galindo, L. comp. (1998), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Editorial Addison Wesley Longman, México.
24. García, M. Ibáñez, J. Alvira, F. comp. (1993), *El análisis de la realidad social*, Alianza Editorial, España.
25. Geertz, Clifford (1988), "La religión como sistema cultural", *La interpretación de la cultura*, Editorial Gedisa, España.
26. Giddens, Anthony (1998), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Idea Books, España.
27. Gilder, George (1987), "La economía de la fe", Revista #28, Centro de Estudios Públicos, Chile.
28. Guerrero, Bernardo (1994), *Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina*, Cuaderno de Investigación Social #35, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Chile.
29. _____ (2005), "Aymaras católicos versus aymaras evangélicos: la lucha por la hegemonía religiosa en el altiplano del Norte Grande de Chile", en *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Ediciones Campvs, Universidad Arturo Prat, Chile.
30. Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Taurus, España.
31. Hernández, R. Fernández, C. Baptista, P. (1991), *Metodología de la investigación*, McGraw-Hill, Colombia.
32. Hinkelammert, Franz (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM Ediciones, Chile.
33. Hopenhayn, Martín (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*, Editorial Norma, Argentina.
34. Husserl, Edmund (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.

35. Ibáñez, Jesús (1986), *Más allá de la sociología. El grupo de discusión, teoría y crítica*, Editorial Siglo XXI, España.
36. Ibáñez, Tomás (1984), *Psicología social construccionista*, Editorial Planeta, España.
37. James, William (2004), *The varieties of religious experience*, Touchstone Book, Estados Unidos.
38. Krebs, Ricardo (2003), *Breve historia universal*, Editorial Universitaria, Chile.
39. Lagos, Humberto y Arturo Chacón (1987), *Los Evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Ediciones LAR, PRESOR, Chile.
40. Lalive D'Epinay, Christian (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Chile.
41. Larrain, Jorge (2001), *Identidad chilena*, LOM Ediciones, Colección escafandra, Chile.
42. Martin, David (1991), "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica", Revista #44, Centro de Estudios Públicos, Chile.
43. Martínez, Marcelo (1994), *El protestantismo y la modernidad como racionalización social*, Universidad Católica Blas Cañas, Documentos de Estudio #39, Chile.
44. Maturana, Humberto, Francisco Varela (2003), *De máquinas y seres vivos*, Editorial Lumen, Argentina.
45. Méda, Dominique (1995), *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Editorial Gedisa, España.
46. Morandé, Pedro (1987), *Cultura y modernización en América Latina*, Encuentro Ediciones, España.
47. _____ (1987b), "El trabajo en la cultura adveniente", *¿Adveniente cultura?*, Colección documentos CELAM #87, SEPAC, Colombia.
48. Neffa, Julio César (2001), "Presentación del debate reciente sobre el fin del trabajo". En: De la Garza, Enrique y Julio César Neffa (comps.) (2001), *El trabajo del futuro. El futuro del trabajo*, CLACSO, Argentina.
49. Nottingham, E. (1964), *Sociología de la religión*, Editorial Paidós, Argentina.
50. Ossa, Manuel (1991), *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Ediciones REHUE, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Chile.
51. Ossa, Manuel (...), "La Identidad pentecostal", Revista Persona y Sociedad #..., ILADES, Chile.
52. Palma, Irma (edit.) (1988), *En Tierra Extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Editorial Amerinda, Chile.
53. Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Chile.

54. Parsons, Talcott (*et. al.*) (1968), *Sociología de la religión y la moral*, Editorial Paidós, Argentina.
55. Pereda, Paula (2004), *Análisis del discurso del culto pentecostal*, Memoria para optar al título profesional de sociólogo, Universidad de Chile.
56. Sepúlveda, Juan (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, Chile.
57. Silver, Salvador (1988), *Sociología*, Editorial Península, España.
58. Tennekes, Hans (1985), *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena*, Subfacultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam, CIREN, Chile.
59. Vergara, Ignacio (1962), *El protestantismo en Chile*, Editorial del Pacífico, Chile.
60. Wagner, Peter (1970), *Latin American Theology: Radical or Evangelical*, Grand Rapids: Eerdmans, Estados Unidos.
61. Weber, Max (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Península, España.
62. _____ (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I, Editorial Taurus, España.
63. _____ (1997), "Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica" en *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.
64. _____ (1997), "Sociología de la comunidad religiosa" en *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Colombia.

Otros libros y documentos consultados

65. *La Biblia Latinoamericana*, Ediciones Paulinas Verbo Divino, XV Edición, España.
66. *Presentación de Cecil Álvarez*, Director Departamento de Ingeniería Industrial, Facultad de Ingeniería de la Universidad de Concepción.

Páginas de Internet

67. Fernández, Justo (2005), "Etimología de la palabra latina religio", en: culturitalia.uibk.ac.at/hispanoteca/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Religión-religare-relegere.htm.
68. <http://www.ideasdenegocios.com.ar/emprendedor.htm>
69. http://lm7.altavoz.net/formularios/udd_admisionmba/emprendedor.html
70. <http://www.sepade.cl/contenido.php?tema=presentacion>

Anexo 1: Pauta de Entrevistas a Informantes Calificados

A) Informante Calificado: (Experto)

Nombre, Edad, Profesión, Especialidad, Religión

▪ **Caracterización pentecostal en Chile y entrevistas**

1. Conversar sobre el documento de caracterización (¿Chile siempre ha tenido el mayor porcentaje relativo de protestantes?; cifras de los 80 y del Censo del '92; ¿qué porcentaje de evangélicos es pentecostal?; se desprende del Censo 2002 que efectivamente tienen un capital cultural más bajo ¿es real?, comentarios en general sobre el texto)
2. ¿De qué forma sería bueno organizar una caracterización de una comunidad religiosa pentecostal? (¿qué importancia tiene el pastor?, ¿cómo se organizan jerárquicamente hablando?, ¿existe diferencia en la participación por sexo, edad, condiciones laborales, etc.?, ¿son diferentes los grupos según su ubicación socioespacial?)

▪ **Pentecostalismo y percepción del trabajo**

1. ¿Tiene el pentecostalismo un discurso particular sobre el trabajo?, ¿llega a convertirse en una normativa ética de conducta para el pentecostal común o es sólo parte del discurso oficial?, ¿cómo se valida la desigualdad desde el pentecostalismo?
2. Una de las características de los pentecostales es su rol de “convertos” ¿tiene el trabajo alguna participación especial en esa conversión?
3. ¿Por qué cree que existe una visión del pentecostal como trabajador ideal (honrado, responsable, sin vicios)?, ¿es real?

▪ **Organización económica (ascética) del pentecostal**

1. ¿Tiene el pentecostal alguna característica respecto a sus pautas de gasto y consumo (es más o menos consumista, ordena sus ingresos y gastos, etc.) ¿comparte el ascetismo protestante? ¿existe una justificación ética tras ello?
2. Varios autores mencionan que debido a esas pautas de conducta el pentecostalismo encierra perspectivas de ascenso social ¿lo comparte?, ¿cree que se da en la práctica?, ¿existe esa relación entre ética protestante y espíritu capitalista de la cual hablaba Weber en su versión criolla?
3. Podríamos definir a grandes rasgos al emprendedor como quien calza con el discurso de “valerse por sí mismo”, superando los obstáculos y no demandando a nadie más que a su propio esfuerzo la necesidad de crear nuevos proyectos y progresar económicamente, ¿cree que el pentecostalismo y su discurso sobre el

trabajo calzan con este discurso emprendedor?, ¿podríamos pensar que la ética pentecostal se transforma en una suerte de “legitimación ética” del emprendimiento?

4. En el sentido anterior podría suponerse entonces que el pentecostal prefiere el trabajo por cuenta propia por sobre el trabajo asalariado (sin embargo las cifras no apuntan a ello y además es difícil distinguir estadísticamente entre trabajador por cuenta propia porque es pequeño empresario y trabajador del sector informal (callejero)) ¿cree que esto es así?

B) Informante Calificado: (Pastor)

Nombre, Edad, Profesión

▪ Percepción y valoración del trabajo

1. ¿Tiene el pentecostalismo un discurso particular sobre el trabajo?, ¿qué sentido le otorga el pentecostal al trabajo?
2. En cierta forma, la idea tras el pentecostalismo es “mostrar el camino de la luz” a quienes se encontraban perdidos ¿qué papel cumple el trabajo en esa conversión?
3. ¿Puede hablarse del trabajo en términos de bendición o castigo?
4. Existe una cierta visión en la sociedad que ve al pentecostal como el trabajador ideal (responsable, honrado, sin vicios, etc.) ¿la comparte? ¿por qué cree que se produce?

▪ Organización económica y expectativas en torno al trabajo

1. ¿Tiene el pentecostal alguna característica respecto a sus pautas de consumo, ahorro y gasto? ¿qué justificación ética hay tras ello?
2. ¿Representa el pentecostalismo una perspectiva de asenso social?
3. ¿Se puede pensar en términos laborales al pentecostal como un “emprendedor” (que se hace cargo de sí mismo a través del esfuerzo y la iniciativa)?

▪ Caracterización de la comunidad

1. ¿Qué caracteriza al pentecostal de esta iglesia de las demás?
2. ¿Qué tipo de clasificación puede hacerse entre los fieles de esta iglesia? ¿qué características tienen quienes vienen (son más mujeres, jóvenes, desempleados, trabajadores independientes, etc.)?
3. ¿Existe un registro de quienes pertenecen a la iglesia?, ¿se sabe con exactitud quiénes y cuántos son parte de ella?
4. Historia de la Misión Iglesia Pentecostal

Anexo 2: Matriz Estructural del Cuestionario

Nombre: _____ Edad: _____ Sexo: _____
 Estado Civil: _____ Ocupación: _____ Nacido en la fe __ converso __ ¿cuándo?: _____
 Sit. laboral: con empleo __ sin empleo __ Características laborales: asalariado __ por cuenta propia __ (empleador __ independiente __)

Dimensión	Categoría	Preguntas
Percepción y valoración	Valor personal y/o religioso	¿Qué valor personal le da usted al trabajo?, ¿para qué sirve?, ¿por qué hay que trabajar?
		¿Qué nos dice el pentecostalismo sobre el trabajo?
		A su juicio ¿cuáles son los valores más importantes a desarrollar para ser un buen trabajador? (honestidad, responsabilidad, puntualidad, productividad, etc.)
		¿Para usted trabajar se relaciona más con una bendición o con un castigo?, ¿por qué?
	Percepción desde y hacia el otro	Existe una visión en la sociedad del pentecostal como el trabajador ideal (cumplidor, sin vicios, trabajador) ¿comparte usted esta visión? ¿En que puede diferenciarse el trabajador pentecostal con el resto de los trabajadores?
Organización económica	Pautas de ahorro y consumo	En caso de que sus ingresos le alcancen para cubrir sus necesidades y le quede un sobrante ¿qué haría con el dinero?
		¿Tiene alguna forma de organizar sus gastos mensuales?
		Ante la situación hipotética de volverse rico porque se gana la lotería ¿en qué cambiaría su vida?, ¿qué haría con el dinero?
	Valoración del dinero fruto del sacrificio	En relación a lo anterior; ¿sería distinto si se volviera rico producto de su propio trabajo?
		¿Qué entiende por sacrificio?
	Planificación	¿Qué piensa sobre su futuro y el de su familia?, ¿cómo se prepara para enfrentarlo?
¿Qué es lo más importante que podría dejarle a sus hijos?		
Expectativas	Ascenso social	¿Usted cree que en un futuro cercano estará mejor económicamente que en la actualidad?, ¿por qué?
		A su juicio ¿Cuáles son los factores que influyen para poder progresar económicamente?
		¿Qué representa para usted la idea de poder surgir económica y socialmente?, ¿qué hace concretamente para hacerlo realidad?
	Emprendimiento	¿Cómo le gustaría trabajar, en forma independiente o como asalariado?, ¿por qué?
		A su juicio ¿Quién es el principal responsable en la tierra de los destinos del Hombre?, ¿por qué algunos son ricos y otros pobres? Si de usted dependiera ¿cuál sería su ideal en materia laboral?

**Anexo 3: Calendario de aplicación del Instrumento
de Construcción de Información**

Actividad	Fecha	Lugar	Número de Entrevistados
Entrevistas	21-07-2006	MIP Pedro Montt	2
Entrevistas	23-07-2006	MIP Pedro Montt	4
Entrevistas	23-01-2007	MIP Pedro Montt	1
Entrevistas	27-01-2007	Domicilio particular de los entrevistados	2