



UNIVERSIDAD
DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

FE DESPUÉS DE LA IGLESIA PENTECOSTAL

Lógicas prácticas
tras las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad
y praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales en Chile

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE SOCIÓLOGA
Deniss Donoso Muñoz

Profesor guía: Raúl Atria Benaprés

Santiago, junio de 2021

Que nadie te menosprecie por ser joven. Al contrario, que los/las creyentes vean en ti un ejemplo a seguir en la manera de hablar, en la conducta, y en amor, fe y pureza.

(1 Timoteo 4:12) NVI

Dedicatoria

A Dios, mi sustento y fortaleza.

A mis padres, Ruth e Iván, por siempre confiar en mí.

A mi hermano Iván, por el ánimo que recibía de su humor sarcástico.

A mi esposo, Manuel, por su apoyo y paciencia.

A mi familia y mis amigas, por cada detalle y cuidado.

A las personas maravillosas que conocí haciendo esta tesis.

Este trabajo es gracias a ustedes.

Índice

Resumen	7
Introducción.....	8
I. Antecedentes Sociohistóricos.....	10
1.1 A la sombra de la Iglesia Católica: Breve historia de las iglesias evangélicas en Chile	10
1.2 Punto de quiebre y redefinición: El golpe militar.....	12
1.3 Escándalo público y nuevas generaciones: La comunidad evangélica actual	14
1.3.1 Interdenominacional e intergeneracional	14
1.3.2 Secularización y deslegitimación institucional	16
II. Problematización.....	18
2.1 Juventudes y religión: Estudios sobre el fenómeno religioso en Latinoamérica	18
2.2 Pregunta y objetivo de investigación	23
2.3 Objetivos específicos	24
2.4 Hipótesis de trabajo.....	24
III. Relevancia de la investigación	25
IV. Marco teórico y conceptual	27
4.1 Consideraciones previas.....	27
4.2 Hacia una comprensión praxeológica de la religión.....	29
4.2.1 Definiciones entre lo sustantivo y lo funcional.....	29
4.2.2 Religión como una lógica práctica.....	30
4.2.3 La opción praxeológica: La lógica tras la acción.	32
4.3 Praxis religiosa: [(habitus) (capital)] + campo = práctica.....	34
4.3.1 Campo religioso: Identidad y estrategia.....	36
4.3.2 Habitus religioso: Adaptación del habitus para el campo	39
4.3.3 Capital espiritual y social: Inversión en el campo religioso.....	40
V. Marco Metodológico	42
5.1 Enfoque de la investigación	42
5.2 Producción de información y operacionalización.....	44
5.3 Muestra	46
5.4 Análisis de datos	49

VI. Resultados	51
6.1 Sobre las concepciones de jóvenes ex pentecostales acerca de la relación iglesia-sociedad.....	51
6.1.1 Tradición y conservadurismo en las iglesias pentecostales	51
6.1.2 Fe cómoda e ignorante	55
6.1.3 Iglesia y desconexión con la realidad social	58
6.1.4 Deber ser: Fe en práctica.....	59
6.2 Sobre los factores que influyen en la construcción de las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales.....	61
6.2.1 Familia: Inculcación de la libertad religiosa	61
6.2.2 Experiencias personales de interpretación positiva y negativa	63
6.2.3 Educación superior: Se rompe la burbuja	66
6.3 Sobre la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales.....	68
6.3.1 Identidad: Sí creo, no soy canuto/a	68
6.3.2 Estrategia dentro del campo	70
6.4 Sobre la lógica práctica subyacente a las concepciones acerca de la relación iglesia-sociedad y a la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales	74
6.4.1 Concepciones: Dimensión interpretativa	75
6.4.2 Praxis religiosa: Dimensión experiencial.....	77
6.4.2 Cuadrado praxeológico	79
VII. Conclusiones y reflexiones finales.....	83
VIII. Anexos	87
Anexo 1: Síntesis de hipótesis	87
Anexo 2: Teoría graficada	88
Anexo 3: Modelo de consentimiento informado	90
Anexo 4: Pauta de entrevista semiestructurada	91
Anexo 5: Datos muestrales	93
Anexo 6: Modelo de Cuadrado Praxeológico.....	95
Anexo 7: Nubes de códigos por densidad.....	96
IX. Bibliografía.....	97

Índice de tablas

Tabla 1: Operacionalización pauta de entrevista.....	46
Tabla 2: Criterios muestrales.....	47
Tabla 3: Síntesis de hipótesis según objetivos específicos.....	87
Tabla 4: Datos muestrales.....	93

Índice de ilustraciones

Ilustración 1: Generación de sentido práctico básico.....	80
Ilustración 2: Síntesis marco teórico-conceptual.....	88
Ilustración 3: Modelo de Cuadrado Praxeológico.....	95
Ilustración 4: Nube de códigos Concepciones sobre la relación Iglesia-Sociedad.....	96
Ilustración 5: Nube de códigos Praxis religiosa.....	96

Resumen

Las iglesias evangélicas en nuestro país tuvieron un desarrollo tardío, cuyo retraso fue limitado en gran medida por la posición privilegiada de la Iglesia Católica en la sociedad chilena. El periodo de dictadura militar significó la división y redefinición de esta comunidad de creyentes, que con el pasar de los años se fue fragmentando hasta convertirse en la actualidad en un sin número de congregaciones. Hoy se pueden identificar al menos dos corrientes vinculadas a distintas generaciones de pensamiento, unas tradicionales y otras menos conservadoras, ambas parecen estar en constante conflicto dentro del campo religioso.

La disparidad de los niveles educacionales y culturales han acentuado las diferentes perspectivas que emergen y contienden dentro de las iglesias evangélicas. Por un lado, jóvenes evangélicos/as se posicionan desde una perspectiva más crítica hacia el quehacer social de la iglesia; por otra parte, personas con más trayectoria congregacional se resisten a inmiscuirse en profundidad con asuntos de índole secular, al encarnarse en la sociedad todo aquello profano y mundano. Ante la dificultad de cambios estructurales, y la desconexión discurso-práctica cristiana, los y las jóvenes deciden salir de estas congregaciones tradicionales; lo que nos lleva a preguntarnos por cuáles son sus concepciones y su praxis religiosa tras la salida de iglesias pentecostales.

Una de las principales conclusiones obtenidas a través de este trabajo exploratorio basado en HabitusAnalysis, es que jóvenes que migraron desde congregaciones pentecostales, tienen concepciones contrapuestas a las visiones tradicionales sobre la relación entre iglesia y sociedad, demostrando una lógica práctica centrada en la crítica hacia la pasividad del rol social cristiano, lo que a su vez se relaciona con su práctica religiosa más allá de los templos. En este sentido, la migración religiosa en el campo corresponde a una estrategia de jóvenes ex pentecostales dentro de la búsqueda identitaria que más se ajuste a sus disposiciones religiosas.

Palabras clave

Lógica Práctica, Praxis Religiosa, Identidad, Estrategia.

Introducción

Las iglesias evangélicas han formado parte importante del desarrollo de sectores populares y marginales de Chile. El movimiento pentecostal otorgó a las masas populares una humanidad que había sido negada por la sociedad, mediante la fe en un Dios de amor, la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad y la participación en responsabilidades de una obra común a cumplir (Lalive d'Épinay, 1968).

Tras el golpe militar, la Iglesia Evangélica chilena sufrió una serie de divisiones que terminó por desagregarla en múltiples denominaciones. Es en la década de los 90' que surge el movimiento neopentecostal, caracterizado, a diferencia del pentecostalismo tradicional, por una organización más horizontal, con una feligresía en su mayoría joven y profesional (Fediakova, 2004). Esto ha significado que uno de los principales cambios que ha sufrido la comunidad evangélica es el generacional.

Sumado a lo anterior, el acontecer social de los últimos años ha hecho a las iglesias replantearse su quehacer social, poniendo sobre la mesa nuevas temáticas para los estudios sociológicos. De esta manera, el denominado *Estallido Social* de octubre de 2019 y la pandemia causada por el virus SARS-CoV-2, conocido como *coronavirus*, desde inicios de 2020 en Chile, afectaron fuertemente el desarrollo de estudios e investigaciones del fenómeno religioso en nuestro país. Últimamente estas se han concentrado en el rol social de la iglesia en contexto de crisis social-política y sanitaria, las concepciones y valoraciones hacia los derechos humanos, y la importancia de la fe en tiempos de COVID.

En virtud de ello, la presente memoria de título nace como un intento por comprender aquella lógica que está detrás de las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y la praxis religiosa de jóvenes evangélicos/as que han vivido un proceso de migración religiosa, al salir de una congregación eclesial tradicional para integrarse -o no- a una distinta. ¿Qué factores están influyendo en su decisión? ¿Qué hay tras su discurso y su actuar?

Para esto, inicialmente lo importante fue, desde un enfoque praxeológico, entender y tratar a la religión como una *lógica práctica*, cuyos esquemas disposicionales permiten que los actores generen interpretaciones de y prácticas de (Tovar, 2019). En consecuencia, las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes evangélicos/as son una forma de

operación del habitus, y su praxis religiosa está configurada debido al habitus mismo, además de su capital y el juego de los/las creyentes dentro del campo religioso. Entonces, se apostó en este trabajo por el abordaje de la problemática social desde una perspectiva de la sociología de la religión que articule las prácticas y convicciones religiosas de los/las jóvenes creyentes, junto con sus posiciones en la estructura social y sus experiencias de contingencia (Schäfer, Tovar, Seibert, & Köhrsen, 2018).

Respecto de la distribución del texto, este se divide en seis apartados principales. En el primero, de antecedentes, se encuentra una breve historia de las iglesias evangélicas en Chile, haciendo énfasis en su desarrollo bajo la sombra de la Iglesia Católica y en los cambios organizacionales durante el periodo de dictadura militar, para finalmente otorgar el panorama general en el que se desenvuelve la comunidad evangélica actual. En el segundo apartado se problematiza acerca de las transformaciones generacionales dentro de estas iglesias, para dar paso a la pregunta y objetivos de investigación.

El siguiente apartado explicita la relevancia de esta problemática para la disciplina y se complementa con el cuarto apartado, donde se aborda teóricamente los conceptos principales: desde una concepción sustantiva-funcional de la religión hacia una comprensión praxeológica de ella, y la definición de praxis religiosa, donde se incluyen las nociones de capital espiritual, campo (identidad-estrategia) y habitus religioso.

Por su parte, el quinto apartado, refiere a las cuestiones metodológicas, donde destaca el enfoque cualitativo de la investigación por medio de HabitusAnalysis, llevada a cabo a través de análisis de discurso. Asimismo, se especifican los criterios muestrales y las técnicas de producción de información.

Por último, se presentan los resultados de la investigación en referencia con los objetivos e hipótesis de investigación planteados. Luego, en las conclusiones, se problematiza sobre los principales hallazgos y los alcances de este trabajo para el campo disciplinar.

I. Antecedentes Sociohistóricos

“A fines del siglo XIX, [las iglesias evangélicas] eran una minoría super criticada, super discriminada en todo Chile. A principios del siglo XX el enemigo común era la iglesia Católica, en cierto modo debido a la represión que había”
(G., mujer, 23 años)

1.1 A la sombra de la Iglesia Católica: Breve historia de las iglesias evangélicas en Chile

La reforma protestante comienza a tener presencia en Chile recién a mediados del siglo XIX, proceso que en Europa ya se vivía desde el siglo XVI. Este retraso se debió en gran parte al poco interés en América Latina como territorio de evangelización, sumado a la presencia hegemónica de la Iglesia Católica como institución eclesiástica principal durante el periodo de conquista española y constitución de Chile como nación soberana, lo que significó un vínculo casi indivisible entre las figuras del Estado y la Iglesia; viviéndose de esta forma un verdadero monopolio religioso en el Chile colonial (Salinas, 1987).

En este contexto la relación primera de las iglesias evangélicas con el Estado chileno fue caracterizada por una especie de lucha donde primaban exigencias como la libertad de culto, la separación de la Iglesia Católica y el Estado, y la expansión de los derechos civiles (Salinas, 1987). Tras una sucesión de elementos, que incluyen nuevas ideas liberales de tolerancia y autonomía de expresión, la inmigración europea, especialmente de origen alemán e inglés que ingresaban al país con el fin de colonizar el sur de Chile mediante la "Ley de terrenos baldíos" -promulgada en 1845- o directamente para evangelizar utilizando la vía educacional (Salinas, 1987), las iglesias evangélicas comienzan a adquirir presencia de manera paulatina en el país, sobre todo en los principales sectores urbanos populares (Salinas, 1987; Barrios, 2009). Asimismo, este proceso fue facilitado en gran manera por el establecimiento de las denominadas leyes laicas¹ durante el gobierno de Domingo Santa María, y la constitución de 1925 donde hay un reconocimiento a la libertad religiosa, admitiendo la realización de otras ceremonias de carácter eclesial que no fuesen católicas (Memoria chilena, 2015).

¹ Las leyes laicas (1883-1884) corresponden a una secularización de la vida civil del país a través de la creación de instituciones como Registro Civil, el establecimiento del Matrimonio Civil y los Cementerios Laicos (Espinoza, 2006).

El aumento de la diversidad religiosa en el país se hizo cada vez más evidente, y ante una “necesidad religiosa insatisfecha” (Salinas, 1987, pág. 253) es que surge el movimiento reconocido como *pentecostalismo*, que se concentró en la búsqueda del poder de Dios por medio de la manifestación del Espíritu Santo; cuyas primeras señales suceden durante los años 1909 y 1910 en las principales ciudades del país: Valparaíso, Santiago y Concepción (Barrios, 2009). Es en 1909, y luego de un progresivo distanciamiento de la Iglesia Metodista fundada por W. Taylor, cuando se crea la primera Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, que, debido a una serie de factores externos, como el contexto social e histórico de su nacimiento, así como factores internos atribuibles a las propias gestiones de la iglesia, logró posicionarse como una de las más importantes dentro de la comunidad evangélica (Salinas, 1987). Junto con la Iglesia Evangélica Pentecostal² constituyen la matriz del pentecostalismo chileno por cuanto nacen desde el avivamiento pentecostal de 1909 (Orellana L. , 2016).

Aunque los inicios de estas iglesias pentecostales fueron bajo el pastor extranjero W. Hoover, Fediakova (2004) señala que su desarrollo destaca por un carácter autóctono y popular, obedeciendo a una evolución que responde a los fenómenos y desafíos particulares de las dinámicas nacionales chilenas, características que la convertirían en un movimiento reconocido por su aporte cultural y social dentro del país. De esta manera el pentecostalismo es definido como un protestantismo popular, que actúa en y con sectores populares, dando un espacio importante a la dimensión emotiva y a las dinámicas sociales propias de un contacto cercano (Barrios, 2009).

Otra de las características principales en las iglesias pentecostales es la figura del pastor u obispo como autoridad central. Su dirección vertical hacia los y las evangélicas no solo ocurre en el ámbito estrictamente espiritual, sino también en el ámbito personal, lo que incluye el abordaje de los problemas cotidianos de los y las creyentes (Fediakova, 2004); para algunos autores esto significó la reproducción del modelo paternalista del latifundio tradicional (Lalive d’Epinay, 1968).

² En 1932 una parte de la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP) se independizó para formar la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP).

Es así como durante los años sesenta se comenzaron a mostrar indudables diferencias entre el pentecostalismo conservador y el sector más liberal, pues el primero priorizaba el cambio individual, rechazando el compromiso social de la iglesia y la colaboración interconfesional, mientras que el segundo podría definirse como solidario y comprometido con los asuntos sociales (Fediakova, 2004). De cualquier manera, ambas posiciones lograron consolidarse en la época de la Unidad Popular y, aún más, durante la dictadura militar (Fediakova, 2004).

1.2 Punto de quiebre y redefinición: El golpe militar

Tras el golpe de Estado de 1973, además de las transformaciones socioeconómicas y políticas que comienzan a vivirse en el país, el campo religioso sufre una fuerte división del movimiento evangélico, ya que comprensiblemente, al igual que gran parte de la sociedad, no estuvo ajena a modificaciones en su desarrollo cotidiano (Fediakova, 2004).

A pesar de que ya eran evidentes las diferencias de pensamiento dentro del conglomerado evangélico, hasta el momento la generalidad era mostrarse con actitud conservadora hacia la política (Fediakova, 2004); tal y como se mencionó anteriormente, la relación de los feligreses con la política estaba mediada en gran parte por las figuras pastorales. Era de esperarse entonces que cuando algunas denominaciones le brindaron apoyo explícito e implícito al gobierno militar, los fraccionamientos y segregaciones del movimiento no tardaron.

Con el fin principal de obtener prestigio institucional y organizacional a través del reconocimiento en la sociedad, como una iglesia capaz de ponerse a la altura de la autoridad y el poder (Barrios, 2009), parte de las iglesias evangélicas tradicionales estuvieron de acuerdo con las gestiones de la dictadura militar. Esto representó para muchos una suerte de contradicción valórica, dado que las iglesias pentecostales habían olvidado que su desarrollo mismo era con aquellas poblaciones perjudicadas por el régimen al cual defendían (Barrios, 2009).

Este reconocimiento social, reflejado en la inauguración de la Catedral Evangélica en el año 1974 y en la realización del primer Te Deum evangélico en el año 1975 sirvieron para aumentar la notoriedad a nivel nacional de las iglesias evangélicas; que se volvieron interlocutoras influyentes del gobierno, lo que las hizo tener contacto con círculos políticos y sociales de poder a los cuales nunca habían tenido acceso (Fediakova, 2004).

En base a lo anterior, Salinas (1987) da cuenta que en este periodo se vive un primer momento de desconcierto que luego pasa a ser una etapa contradictoria con la base apolítica del pentecostalismo, estableciendo un nuevo tipo de relación con el Estado autoritario a cambio de reconocimiento social otorgado por este último. Pero no solamente el prestigio y reconocimiento social son factores explicativos de esta relación entre iglesias evangélicas y dictadura militar, Fediakova (2004) menciona que un factor adicional para esta afinidad fue “el discurso antipolítico, el desprecio compartido hacia la política partidista y la común evaluación de esta como nociva y perjudicial para los intereses de la nación” (pág. 259)

A raíz de esta situación, y desde el periodo de dictadura militar, las iglesias evangélicas comienzan a sufrir una serie de transformaciones y separaciones sumado a una progresiva heterogeneización y complejización del mundo evangélico (Fediakova, 2004), que la hacen fragmentarse aún más de su comunidad antecesora para diversificarse en una serie de entidades e identidades del protestantismo (Barrios, 2009). En efecto, se da origen a nuevas agrupaciones que en estructura organizacional y formas de relacionarse con la sociedad son disímiles del pentecostalismo institucionalizado, algunas inclusive no tienen una denominación clara, prefiriendo llamarse meramente como cristianos/as (Fediakova, 2004). Analíticamente, las iglesias evangélicas se pueden clasificar en dos polos diferentes: por un lado, las iglesias de corte metodista pentecostal, que siguen una visión más bien tradicional, y por otro aquellas que reaccionan al cambio de la sociedad (Salinas, 1987).

Respecto de aquello, una gran parte de las denominaciones evangélicas han debido adaptar sus formas de predicación para lograr métodos más eficaces de evangelismo. Por ejemplo, desde el surgimiento en 1909 del movimiento pentecostal, su práctica religiosa se ha realizado en formas de culto tanto dentro de los templos como fuera de ellos, expresado en cánticos religiosos y la tradicional predicación en las calles; sin embargo, en los últimos años se ha hecho visible la disminución de este tipo de prédicas (Fediakova, 2014). Por el contrario, se ha marcado presencia evangélica en otros espacios, como lo son las universidades, en movimientos políticos o en las redes sociales (Fediakova, 2014).

En resumidas cuentas, el golpe militar significó para las iglesias evangélicas un cambio cualitativo profundo; ya sea como opositor o partidario del régimen, formaron un nuevo actor social (Fediakova, 2014). En la actualidad, el apoliticismo continúa siendo dejado de lado

por las iglesias, hoy buscan la manera de defender sus intereses y tener un rol dentro de la sociedad, inclusive han logrado establecer formas de diálogo y presión contra las autoridades (Fediakova, 2014).

1.3 Escándalo público y nuevas generaciones: La comunidad evangélica actual

1.3.1 Interdenominacional e intergeneracional

En Latinoamérica los pentecostalismos son diversos, se han adaptado a su contexto local y por lo tanto cada uno tiene particularidades reconocibles según su origen. Es dentro del variado mundo evangélico que las iglesias de denominación pentecostal en Chile obtienen amplio reconocimiento, entre estas se encuentran la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP) y la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP).

Por muchos años la percepción social sobre los/as evangélicos/as en el país ha estado basada en estereotipos asociados a estas congregaciones pentecostales, describiéndolas como “un segmento social marginal, mayoritariamente pobre, de bajo nivel educacional y de actitudes políticas más bien conservadoras” (Fediakova, 2004, pág. 254). Sin embargo, y como se señaló anteriormente, los cambios sociales, políticos y culturales dentro de la comunidad evangélica durante las últimas décadas han afectado su composición, por lo que se hace necesario la complejización de esta comprensión estereotipada (Fediakova, 2004).

El quiebre vivido durante la dictadura militar reforzó las divisiones intraeclesiales y propició la creación de una multiplicidad de denominaciones; aspecto típico del protestantismo latinoamericano, que, a diferencia de la Iglesia Católica, no tienen una estructura central jerárquica y organizada, sino que, corresponden cada iglesia a una estructura autónoma y diferente entre sí respecto a su autoridad y funcionamiento eclesial.

Ante la pérdida de referencialidad social de las denominaciones tradicionales, se hicieron visibles otras congregaciones, así como organizaciones paraeclesísticas, que ofrecen una forma nueva de propagación de la fe, a través de bienes o servicios que son de utilidad para los/as beneficiarios/as. En el mundo contemporáneo convergen tanto denominaciones tradicionales como no tradicionales con estos grupos paraeclesísticos, que muchas veces inclusive son reconocidos con mayor facilidad por las personas que las propias iglesias (Vega, 2013).

De igual modo, otras denominaciones no pentecostales, como bautistas, adventistas, presbiterianas, entre otras, lograron posicionarse como nuevas opciones de evangelicalismo, pero sin duda, uno de los movimientos que se puede afirmar ha adquirido mayor fuerza y reconocimiento en la actualidad es el neopentecostalismo³. Este es un fenómeno religioso evangélico que, al menos en Chile, comienza durante la década de los 90', y puede considerarse como una nueva etapa del pentecostalismo tradicional, de origen misionero, que luego se transformó en un movimiento transversal y desterritorializado basado en un nuevo tipo de carisma (Mansilla, 2007).

Si se trata de comparaciones, en la dimensión política se logran reconocer dos formas en que las iglesias evangélicas se relaciona con la sociedad. Por un lado, el pentecostalismo tradicional es afín a una participación política más activa de corte conservador, y reclama un reconocimiento público, mientras que los neopentecostales, procuran realizar un cambio social desde la comunidad y en el ámbito de lo privado (Fediakova, 2014).

La autora E. Fediakova (2004), señala en el artículo "*Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario*", donde trabaja con dos congregaciones neopentecostales, algunas características de este fenómeno religioso. Dentro las cuales se destaca una liturgia expresiva y personalizada, además de una organización desburocratizada y horizontal, con una feligresía en su mayoría joven y profesional (Fediakova, 2004).

Destaca también la legitimación del liderazgo femenino, enfatizando la incorporación de la mujer en la administración de la palabra y el escenario público; sumando a esto, expresiones cúllicas con reuniones de tipo espectáculo, donde abunda la euforia y efervescencia, que según Mansilla (2007), coincide con una sociedad globalizada. Muchas de estas características del neopentecostalismo están en oposición con la legalidad tradicional del pentecostalismo tradicional, que históricamente se reconocen como organizaciones de alta jerarquía y autoridad masculina.

³ Cabe señalar que esta suele ser una conceptualización nacida desde la academia, pues colectivamente no existe una autoidentificación como creyentes neopentecostales, a diferencia de sus pares pentecostales (Bravo, 2020).

En este sentido, para Mansilla (2007) el neopentecostalismo busca construir una identidad restaurada de los feligreses, existiendo una autopercepción como individuos triunfadores y vencedores, expresándose así una nueva concepción de la fe y su eficacia. Corresponde a un tipo de religiosidad de clase media, a diferencia del pentecostalismo tradicional que se identifica con sectores populares que representan lo despreciado y desechado del mundo (Mansilla, 2007). Así, el neopentecostalismo suele ser identificado con una nueva generación del pensamiento pentecostal y religioso, donde los jóvenes adquieren mayor notoriedad como actores sociales comprometidos con ser cristiano/a, de visiones analíticas y opiniones críticas sobre la sociedad.

1.3.2 Secularización y deslegitimación institucional

Sobre la afiliación religiosa, algunos de los datos que entrega Pew Research Center (2014), Latinobarómetro y el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), indican que la población evangélica ha crecido -de manera muy paulatina- especialmente en naciones centroamericanas, en contraste con lo que sucede con la población católica que ha disminuido en varios países, incluyendo Chile (citado por COES, 2019). Igualmente, según la encuesta del Centro de Estudios Públicos (CEP) del periodo octubre-noviembre 2018 sobre religión, respecto de sus mediciones en años anteriores el porcentaje de personas que se identifica con la religión católica ha registrado una baja considerable, pasando de un 73% de personas en la muestra que se consideraba como católica en 1998 a un 55% en 2018.

Asimismo, se estima que la población irreligiosa va aumentando lentamente, y en su gran mayoría corresponde a personas que no se identifican con un grupo religioso pero que sí creen en una entidad suprema (COES, 2019). Es decir, la tendencia general es hacia cambio de la condición religiosa, desde aquellas instituciones tradicionales -iglesias católica y evangélicas- hacia variantes más o menos formales, pero cuyo creyente se reconoce por su flexibilidad en la creencia, relacionándose de manera diferente o peculiar con lo sobrehumano (Bahamondes, 2020).

En cuanto a su representación en el país, según la encuesta Bicentenario (2019) a cargo de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el 18% de las personas encuestadas señaló profesar la religión evangélica. Esto equivale a un aumento de 2 puntos porcentuales respecto de la misma encuesta en el año 2018, y de casi 3 puntos porcentuales respecto al CENSO del año

2002 que arroja un 15,14%. Con esto, la comunidad evangélica constituye la segunda mayoría religiosa a nivel nacional tras la Iglesia Católica.

En esta misma línea, el Estudio Longitudinal Social de Chile (ELSOC) del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES), en las mediciones uno (2016) y dos (2017), evidencia que, en este periodo de un año, los tamaños relativos de los grupos religiosos se han mantenido estables. Referente a la identificación religiosa, las mediciones indican que los católicos son quienes tienen mayor retención: un 85% de los/las entrevistados/as que en 2016 se identificaron como católicos/as, lo volvieron a hacer en 2017 (COES, 2019). En tanto, en evangélicos la cifra es de 80% y para irreligiosos un 53%, lo que para el investigador Nicolás Somma es interesante, ya que, en un periodo breve de un año, numerosas personas cambiaron su identificación religiosa (COES, 2019).

A partir de lo anterior, y como panorama general, Matías Bargsted y Nicolás Somma señalan que Chile muestra signos de una secularización despereja durante las últimas décadas, en indicadores de adhesión, confianza y participación en instituciones u organizaciones religiosas, pero no así en las creencias religiosas (COES, 2019).

Es importante en este punto diferenciar entre los significados y connotaciones del concepto secularización. Para José Casanova (2007), primero se encuentra la secularización como una “decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo” (pág. 1). Luego, la secularización como sinónimo de privatización de la religión, y finalmente, la secularización como distinción de las esferas seculares como lo son Estado, economía y ciencia, entendida esta última como una emancipación de las normas e instituciones religiosas (Casanova, 2007). En cualquiera de los casos, cuando hablamos de procesos de secularización, hacemos referencia a un cambio en la importancia de la religión para la sociedad, al menos en el ámbito público. Esto no significa la declinación de la religión en el mundo actual, sino más bien a una globalización de movimientos religiosos, algunos de ellos con gran dinamismo, es decir un fenómeno de pluralismo religioso (Berger, 2005).

De la mano con el proceso de secularización en la sociedad, se encuentra un aumento de la deslegitimación y desconfianza hacia las instituciones en general, inclusive de las religiosas.

Situación última que se ve favorecida en gran parte por la visibilización de denuncias de abuso sexual, inmoralidad, fraude, mal manejo de dinero y, últimamente, desacato de normas sanitarias dentro de iglesias evangélicas por realizar reuniones fuera de la legalidad permitida. Esto ha afectado negativamente la imagen pública de estas organizaciones religiosas.

Sin entregar mayores detalles, para el caso de delitos sexuales, según datos recopilados por La Tercera (2019), entre 2007 y 2019 fueron 42 causas que llevó Fiscalía contra líderes evangélicos, de ellas, el 60% resultó en condena. Por otra parte, destaca una investigación en curso a cargo de la Policía de Investigaciones (PDI) contra el ex obispo de la Iglesia Metodista Pentecostal, Eduardo Durán, por supuestas infracciones tributarias y lavado de dinero, situación que generó su destitución como máxima autoridad de esta iglesia y un nuevo quiebre dentro de la congregación. Escenarios de esta índole hacen que los/las creyentes se cuestionen sobre la concordancia de los sistemas de valores que se administran dentro de las estructuras eclesiales.

Las transformaciones socioculturales de los últimos 30 años, tales como la secularización, individualismo y desconfianza en instituciones y figuras tradicionales -entre otras- han generado cambios dentro de la organización religiosa de las iglesias evangélicas. Los hechos que involucran a la iglesia con la política y delitos económicos han tenido un gran impacto en la sociedad, dejando en la palestra pública a las iglesias evangélicas, haciendo dudar de su gestión como referente moral y ético, lo que hace evidente la relación indivisible de religión y sociedad.

II. Problematicación

“Hoy día la sociedad ha cambiado, la sociedad es compleja, no puedes reducirla siempre a un mismo método. Yo creo que, si cambiamos un poco el método, y sobre todo los sesgos tradicionales, podríamos avanzar en que no se vayan tantos jóvenes de la iglesia”
(D., hombre, 19 años)

2.1 Juventudes y religión: Estudios sobre el fenómeno religioso en Latinoamérica

Los diferentes campos sociales no son estructuralmente perpetuos o inmutables, por el contrario, suelen ser dinámicos; para el caso del campo religioso, este ha estado expuesto a

fuertes transformaciones en la modernidad, lo que ha significado nuevos retos para el análisis sociológico de lo religioso (Tovar, 2019). Debido a la “mayor pluralización, fragmentación, individualización y desinstitucionalización de la Iglesia Evangélica” (Fediakova, 2020, párr.2), es que las investigaciones del fenómeno religioso protestante difícilmente son extrapolables, reafirmando la casi nula posibilidad de hacer generalizaciones de cualquier tipo en los estudios sobre los/as evangélicos/as, ya que, como da cuenta Burity (2020) “la identidad evangélica es intotalizable” (pág. 12). Si bien existe este consenso transversal, entre profesionales -teólogos/as y científicos sociales- e investigadores que se dedican a estudiar los fenómenos religiosos en Chile, sobre la amplitud denominacional y por ende particularidades rituales y contextuales de cada una de las iglesias evangélicas, es posible observar ciertas tendencias de comportamiento.

Por ejemplo, se evidencia la existencia, hace ya varios años, de un avivamiento político de un sector conservador del evangelicalismo, lo que ha sido aprovechado e instrumentalizado por varias coaliciones políticas, en algunos casos, logrando “incidir en la agenda político-jurídica en sus respectivos países” (Fediakova, 2020, párr. 1). Reconocidos han sido, entre otros, los casos del actual presidente Jair Bolsonaro en Brasil, de la presidenta interina Jeanine Áñez en Bolivia a finales de 2019, y en Chile el apoyo de diversas organizaciones religiosas a las campañas de la opción *rechazo* en el plebiscito de octubre de 2020 de cara a la posibilidad de redactar una nueva constitución.

Aunque los estudios sobre religión en Latinoamérica se han concentrado en este último punto -relación entre religión y política-, las transformaciones de las iglesias evangélicas desde los años 90` han abierto la perspectiva de estudio del fenómeno religioso. Por esta razón, las investigaciones sobre religión han estado dando un giro, poniendo el foco más allá del estudio de creencias per se, sino que, concentrándose ahora en el sentido, la resignificación de la fe, las formas de expresión de la religiosidad de cada creyente, y a su vez, los factores que han influido en estas transformaciones religiosas (Fediakova, 2020). Destacando siempre en la investigación el componente social de la experiencia religiosa y sus mutaciones (Burity, 2020).

En Chile, los estudios sobre la religión siguen esta tendencia. Las últimas investigaciones abordadas en el I Seminario de jóvenes investigadores/as sobre religión y espacio público en

Chile 2020-2021, han puesto énfasis en la resignificación de lo religioso, las innovaciones dentro del campo, el impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe, la caracterización de la experiencia religiosa de grupos jóvenes, y la integración social de inmigrantes evangélicos/as en el país⁴.

Sin duda que el acontecer actual ha guiado las investigaciones hacia nuevas temáticas que hacen hincapié en cómo afecta el contexto social y político al desarrollo y las transformaciones del fenómeno religioso en Chile. En este sentido, clave ha sido estudiar el rol de los/as creyentes como agentes⁵ de cambio en los procesos de conversión y reconversión de la fe, generando nuevos espacios de discusión, reflexión y análisis crítico del quehacer del/la cristiano/a y la iglesia como institución eclesial y social. Es por esto, que la presente investigación está enfocada en los procesos de reconversión de la fe de jóvenes, que han migrado desde congregaciones pentecostales tradicionales hacia otras denominaciones evangélicas o que deciden vivir su fe de manera no institucionalizada, y más específicamente, sus concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y la lógica subyacente a su praxis religiosa.

Es sabido que el desarrollo y evolución de las iglesias evangélicas pentecostales tradicionales se han caracterizado por un aislamiento de la sociedad, evitando el contacto con lo secular, es decir, aquello que se relaciona con lo externo y profano, haciéndose conocida la separación Iglesia/Mundo (Bravo, 2020), pues, desde la comunidad evangélica misma, y basándose en

⁴ Investigaciones expuestas en el I Seminario de jóvenes investigadores/as sobre religión y espacio público en Chile 2020-2021: “Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: Prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado” (Bahamondes); “Religión y juventud: El impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe” (Bahamondes, Marín, Aránguiz, Diestre); “Hacia una comprensión del fenómeno religioso así llamado neopentecostalismo. El caso de Chile y México” (Tec-López); “Caracterización de la experiencia religiosa de los jóvenes en Santiago, Chile: Pistas para una reflexión teológico-pastoral en torno a la evangelización juvenil” (Cerde); “Religión en el equipaje: La integración social de inmigrantes haitianos/as evangélicos/as en Santiago, Chile” (Sandoval).

⁵ Más allá de las diferencias conceptuales entre “actor” y “agente”, en este trabajo son equivalentes, pues pertenecen al mismo campo semántico, y refieren a la *acción*, es decir un *sujeto que actúa* (García E. , 2007).

un párrafo bíblico⁶, expresan que, a pesar de estar en el mundo, no forman parte de él (Fediakova, 2004).

Evangélicos/as, sobre todo en su variante pentecostal, son todavía cautelosos/as en cuanto a su participación y formación de vínculos con lo laico (Barrios, 2009), permaneciendo como una organización cuasi cerrada ante la posibilidad de establecer lazos con instituciones públicas o privadas y con personajes individuales o colectivos que representen lo contrario a sus ideales y valores cristianos. Por este motivo, y pese al aporte innegable de estas iglesias en sectores populares, vulnerables y marginales del país, suele considerarse que esta comunidad de creyentes formaría una subcultura aislada, marcada por una actitud desconfiada hacia la institucionalidad en general (Fediakova, 2004).

No obstante de esta característica automarginación de la sociedad por parte de evangélicos/as, en los últimos años uno de los principales cambios que se ha generado en esta comunidad es el generacional. Fenómeno que va de la mano con el aumento de los niveles socioeconómicos y educacionales de los/las cristianos/as (Fediakova, 2020), que sumados a la fragmentación de las figuras eclesiales han propiciado cambios significativos dentro del campo religioso tales como fuga, migración religiosa y movilidad denominacional que dinamizan y desregularizan las identidades religiosas (Bravo, 2020).

Este cambio, ha dado lugar a una nueva relación entre iglesia y sociedad, y la convergencia de al menos dos pensamientos generacionales dentro de las iglesias evangélicas, lo que ha provocado una situación que inclusive podría denominarse como un “choque de generaciones” (Fediakova, 2014, pág. 246). En este escenario se expresan tensiones entre viejos/as evangélicos/as y nuevos/as evangélicos/as, que son provocadas en gran medida por la disparidad en el nivel educacional y cultural de los y las creyentes (Fediakova, 2014). Ambos modos de vida religiosa están marcados por una lucha, a veces evidente, entre la resistencia al cambio y el establecimiento de nuevas formas de comprensión y acción frente al mundo (Romero, 2010). Estas nuevas generaciones evangélicas, a diferencia de los feligreses más adultos, tienen otras formas de representar y representarse la sociedad, además de interpretar el lugar del individuo en el mundo, entendiendo que, es en la fase juvenil donde

⁶ No son del mundo, como tampoco yo -Jesús- soy del mundo (Juan 17:16, RV 1960).

se producen procesos determinantes para el desarrollo intelectual y motivacional de la persona y para su construcción y diferenciación identitaria dentro de la vida social (Krauskopf, 2015).

Es posible dar cuenta de procesos por los cuales se concibe y reinterpreta lo real y lo espiritual, y a su vez se reelabora el credo. Estos procesos de reinterpretación de generaciones de jóvenes evangélicos/as son dinámicos y obedecen a múltiples factores, algunos de ellos ya han quedado en evidencia: una progresiva secularización de la sociedad, sumado al nivel educacional, capital cultural e intelectualidad, o sea, factores objetivos, de contingencia y disposicionales, que les hacen tener una visión crítica sobre los fenómenos sociales. Esta situación, cambiaría la forma y el contenido de las relaciones religiosas y no religiosas que puedan establecer los y las jóvenes evangélicos/as en la actualidad, tanto dentro como fuera del campo religioso.

Ya sea en su variante clásica pentecostal o multidenominacional, las iglesias evangélicas se las han arreglado para tener injerencia en el espacio público, resignificando las relaciones sociales y transformándolas (Barrios, 2009). Desde esta concepción, se vuelve evidente que el desarrollo del cristianismo evangélico no solo obedece a factores puramente religiosos, sino que corresponde a un fenómeno de carácter social, siendo iglesia y sociedad interdependientes entre sí para su estudio y comprensión (Cordero del Castillo, 2001). Por ello, frente a esta problemática, es necesario el abordaje desde un enfoque sociológico que tome en cuenta las cuestiones generacionales, así como las posicionales y disposicionales; y al mismo tiempo, comprender primeramente el binomio religión-sociedad (Fernández, 1996, citado por Cordero del Castillo, 2001, pág. 239). Es decir, como punto de partida epistemológico, tener presente que ambos -religión y sociedad- se perturban mutuamente, y, por lo tanto, cualquier fenómeno religioso tiene efectos concretos y tangibles en las relaciones sociales e interpersonales.

En definitiva, se puede asegurar que la vida religiosa de los y las jóvenes está siendo reformada con múltiples componentes que provienen de su experiencia y su posicionamiento en y ante las instituciones (Romero, 2010), lo que influye en sus concepciones sobre lo que significa iglesia y su rol en sociedad. Al mismo tiempo, estas interpretaciones de mundo inciden en el actuar de la juventud evangélica.

En relación a esto, la presente investigación da cuenta de las lógicas prácticas subyacentes a la praxis religiosa de las nuevas generaciones evangélicas, en función de la construcción de sus concepciones sobre la relación entre iglesia y sociedad; identificando de este modo a las diferentes significaciones y valoraciones generacionales implícitas en los discursos de los/las propios/as jóvenes ex pentecostales, de entre 18 y 30 años⁷ sobre el vínculo entre *iglesia*, entendida esta como una institución dinámica y compleja, y *sociedad* -lo secular, lo no-cristiano-, y cómo se concreta en la práctica dicha concepción. En otras palabras, esta investigación busca dar forma a las concepciones de jóvenes ex pentecostales, entendida como una forma de operar del habitus religioso, sobre la relación iglesia-sociedad, además de identificar los actores, las experiencias clave y los factores contextuales que participan o son determinantes para su construcción, y cómo se materializan dichas concepciones en su práctica religiosa.

Como se puede ya entrever, esta investigación toma como matriz analítica el enfoque de teoría de Pierre Bourdieu. Por eso, el problema social de investigación fue trabajado a partir de conceptos como habitus religioso, campo religioso y lógica práctica, que son abordados de manera más detallada en el marco teórico de esta investigación.

En lo concreto, el identificar cómo jóvenes evangélicos/as ex pentecostales construyen las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad, que están tras sus discursos y praxis religiosa, permite comprender también cómo se desenvuelve esta facción juvenil de la comunidad evangélica en la sociedad. Dando cuenta, igualmente, las transformaciones generacionales e institucionales del pensamiento religioso en iglesias tradicionales, que muchas veces se resisten a cambiar su actitud frente a nuevas problemáticas sociales en el país, y cómo los agentes transitan de una congregación a otra en búsqueda de una interpretación simbólica afín a su construcción identitaria.

2.2 Pregunta y objetivo de investigación

El concepto de habitus es completo en lo que concierne a su abstracción teórica, por lo cual, a pesar de su utilidad conceptual, la presente investigación trata más bien sobre las formas

⁷ Véase Tabla 2: Criterios muestrales.

en que opera el habitus religioso en cierto campo social. Esto corresponde a las *lógicas prácticas* de manifestación de habitus en situaciones concretas, en consecuencia, metodológicamente más cercano al trabajo investigativo de hechos empíricamente observables (Tovar, 2019).

En esta línea, la pregunta guía para la investigación fue *¿Cuáles son las lógicas prácticas tras las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales de entre 18 y 30 años?* Es decir, cuáles son las lógicas prácticas subyacentes a las concepciones vinculadas a la relación religión-sociedad y a su práctica religiosa. Siendo el objetivo general: reconocer de qué manera jóvenes, que se identifican como ex pentecostales, construyen sus concepciones respecto a la relación iglesia-sociedad y cómo se relaciona con su práctica religiosa a través de un sentido práctico.

2.3 Objetivos específicos

De lo anterior se desprenden los siguientes objetivos específicos:

- 1) Describir cuáles son las concepciones de jóvenes ex pentecostales sobre la relación iglesia y sociedad.
- 2) Identificar qué actores, experiencias y condiciones contextuales intervienen en la construcción de las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales.
- 3) Caracterizar la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales en relación con los elementos de identidad y estrategia dentro del campo.
- 4) Construir la lógica práctica tras las concepciones de jóvenes ex pentecostales sobre la relación iglesia-sociedad y su praxis religiosa.

2.4 Hipótesis de trabajo

Ya que la pregunta de investigación formulada tiene una concepción de la realidad implícita, es que la hipótesis de trabajo plantea, primeramente, que las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad que han formado jóvenes ex pentecostales de entre 18 y 30 años, cuya experiencia religiosa ha estado marcada por un proceso de resignificación de la fe al transitar desde una denominación tradicional hacia otras formas más abiertas para vivir su credo, corresponden a concepciones críticas, en comparación con las concepciones conservadoras que se dan en iglesias pentecostales, con feligresía y liderazgo en su mayoría adulta.

Asimismo, considerando que dichas concepciones están enmarcadas dentro de un pensamiento generacional e histórico, y por lo tanto están influenciados en algún grado por el contexto cultural, político y social; la segunda hipótesis refiere a que factores como la posición socioeconómica y el nivel educacional influyen en la conformación de sus concepciones sobre la relación iglesia-sociedad. De la misma forma, actores como la congregación misma, líderes espirituales y la familia, así como experiencias personales de valoración negativa y positiva en la iglesia, y con la religión, afectan en la construcción de estas concepciones. Igualmente, y en búsqueda de una identidad cristiana con sentido para los/las jóvenes, aplican estrategias de movilidad dentro del campo religioso, reflejado en la migración voluntaria de congregación.

De esta manera, lo que estaría tras estas concepciones juveniles, concierne a lógicas prácticas de habitus religioso “progresista” en referencia a iglesias evangélicas pentecostales. En lo concreto, su praxis religiosa refleja visiones críticas de pensamiento sobre la relación sociedad-iglesia, que se encuentran en tensión con la lógica práctica de habitus religioso tradicional presente en iglesias de denominación pentecostal, de concepciones y praxis religiosa cotidianamente acostumbradas.

Resumidamente, las hipótesis se corresponden con cada uno de los objetivos específicos de la investigación ⁸.

III. Relevancia de la investigación

“Creo que Chile en general no es consciente de lo gigante que son las iglesias pentecostales a lo largo del país, de Arica a Punta Arenas. Hay un montón de iglesias pentecostales de diferentes denominaciones (...) [y] han sido poco analizadas, creo yo, por la sociología en general. Consideran que Chile es un país muy católico, y sí, sí lo es, pero también es muy, muy, muy evangélico”
(S., mujer, 29 años)

En la sociedad actual, el lugar y la importancia de lo religioso para las personas y el orden social se ha modificado en relación con lo que era hace 50 años o más. Estos cambios han transformado la forma y grado de las prácticas religiosas en la vida cotidiana y la expresión

⁸ Véase Anexo 1: Síntesis de hipótesis según objetivos específicos.

pública de los y las creyentes sobre su inclinación religiosa; las maneras de afiliación religiosa y la apertura a mezcla de tradiciones son algunos indicadores de modificaciones profundas del campo religioso (Romero, 2010).

Tal y como lo señala Bourdieu (2006), la religión tiene funciones sociales y en consecuencia es susceptible de análisis sociológico. De igual modo, es necesario para la sociología y otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas investigar los fenómenos religiosos por el interés hacia las transformaciones de las creencias y la fe en las personas dentro de los procesos sociales. A pesar de vivir en una sociedad moderna cada vez más secularizada, gran parte de población chilena aún se define como adherente o practicante de alguna religión. Según datos del CENSO 2002, solo un 8,30% de los encuestados se identificaban como no creyentes, agnósticos o ateos, dividiéndose el resto de la población entre católicos, protestantes, testigos de Jehová, mormones, y otras religiones.

Por su parte, en la encuesta CEP de octubre-noviembre 2018, un 80% de los encuestados está de acuerdo con la afirmación “creo en Dios y siempre he creído”. Respecto de la población juvenil, un 10% de los encuestados en la Encuesta Nacional de Juventud 2018, realizada por el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV) a personas de entre 18 y 30 años, indicó que dentro de los últimos 12 meses participó activamente de una iglesia u organización religiosa. Siendo esta la tercera mayoría, superada únicamente por la opción “comunidad o grupo virtual” (16,7%) y “club deportivo” (17,8%). De este modo, se evidencia lo religioso como parte significativa de una fracción no menor de los/las jóvenes chilenos/as, que, sumado a las modificaciones del campo religioso, hacen preguntarse por las “nuevas formas de concebir la relación con lo religioso desde el mundo juvenil” (Romero, 2010, pág. 6).

En este sentido, esta investigación es relevante pues implica por un lado un estudio concreto de aplicación sobre un concepto teórico sociológico, como lo son las lógicas prácticas, y, por otra parte, reafirma cómo los hechos religiosos están vinculados con los sociales, afectando a la actitud y práctica de las personas. Destaca también la relevancia que tiene el estudiar fenómenos religiosos a través de las iglesias evangélicas dado que el protestantismo tradicional es resultado de una adaptación entre el protestantismo extranjero y el pueblo de creyentes de clase popular, que siempre ha mantenido relaciones dialécticas de continuidad y discontinuidad que se manifiestan por una perpetua aceptación/ rechazo de los esquemas

socio-culturales ambientes o afuerinos (Lalive d'Épinay, 1968); situación que en las nuevas generaciones de evangélicos/as no pareciese ser así, lo que expresa cambios generacionales en la forma de pensar de estas comunidades religiosas.

Además, debido a que la religión, por su naturaleza y manifestaciones es compleja de estudiar, es necesario para la disciplina realizar este tipo de investigaciones que van más allá de aquellos aportes que puedan realizar la teología y la filosofía. En virtud de ello, Durkheim (1982) destaca el carácter universal de la religión e inicia el tratamiento de lo religioso como un hecho científico que repercute en la vida social, ya que religión y sociedad no pueden ser divididos para su comprensión, al estar interrelacionados y mutuamente condicionados; debiendo estudiarlos de manera integrada (Cordero del Castillo, 2001).

En Chile, las investigaciones sobre la comunidad evangélica se han centrado en aspectos organizacionales, características de los cultos, rituales y de liderazgo, la identidad religiosa, las metodologías de evangelización, así como las concepciones políticas, sociales y culturales (Mansilla, 2007); dando un enfoque relativamente estático a los fenómenos religiosos. Por el contrario, y como se ha probado en los últimos años, se debe dar más profundidad a estudios donde se incluyan otras temáticas tales como la construcción y transformación de las representaciones, concepciones, significaciones y valoraciones que tiene una comunidad religiosa sobre la sociedad; investigaciones que permitan visualizar y dar cuenta del dinamismo de lo religioso en la sociedad.

Por último, trabajos de este tipo poseen relevancia metodológica y empírica al entregar conclusiones generadas a partir de datos concretos producidos desde un enfoque de investigación cualitativa, mediante un trabajo interpretativo pero riguroso, de los discursos de los/las jóvenes creyentes; y que por consiguiente no se basa en una mera revisión histórica y/o bibliográfica del fenómeno religioso, lo que correspondería a una forma simplista de abarcar este tipo de problemáticas religioso-sociales.

IV. Marco teórico y conceptual

4.1 Consideraciones previas

Una de las primeras consideraciones antes de problematizar sobre cualquier dimensión del fenómeno religioso tiene que ver con el cómo investigarlo. Lo principal es tener la seguridad

de que no existe un método único e infalible para estudiar un hecho social, inclusive uno religioso, de modo que, independientemente del enfoque teórico adoptado, lo indicado es mantener el diálogo reflexivo constante entre teoría-metodología y realidad empírica (Tovar, 2019). Por consiguiente, el presente apartado, basado en la teoría sociológica y reflexiones de Pierre Bourdieu, es solo una caja de herramientas (Capasso, 2018) para analizar el mundo social por medio de las lógicas prácticas religiosas.

Lo segundo a tener presente, es que el contexto histórico y sociocultural en el que el trabajo de Bourdieu fue concebido es muy distinto a la situación latinoamericana actual. A pesar de ello, su enfoque sociológico y conceptualizaciones sobre campo religioso, habitus religioso, lógicas prácticas y otros afines, fueron adecuados y los más indicados en virtud de las motivaciones de la investigación, debido a sus alcances teóricos y metodológicos, como se mostrará a continuación en el desarrollo de este trabajo.

Por último, clarificar que gran parte de este marco teórico está fundado en las recomendaciones de Suárez, Bárcenas & Delgado (2019) en el texto *Estudiar el fenómeno religioso hoy: Caminos metodológicos*, basado en la recopilación de experiencias reales y exitosas de investigación social en el campo religioso en América Latina. En esta misma línea, si bien los conceptos aquí utilizados no forman parte del conocimiento y uso cotidiano de los y las participantes entrevistados/as en esta investigación, su utilidad recae como auxiliar en la comprensión de la problemática abordada a la luz de dicha teoría social. Especialmente en la producción de información, el análisis de resultados y posteriores conclusiones respecto de las concepciones de jóvenes ex pentecostales sobre la relación iglesia-sociedad y su práctica religiosa.

De esta forma, la teoría bourdiana sobre los fenómenos religiosos que aquí se afilia constituye *primero*, una herramienta epistemológica de posicionamiento para concebir la realidad social como investigadora, *segundo*, una herramienta metodológica que aporta la forma para analizar el contenido de la producción de información y *tercero*, una herramienta hermenéutica para explicar -en algún grado- la problemática social abordada.

Clarificado esto, se tomaron solo algunos de los conceptos más relevantes de la teoría de Bourdieu, pues esta memoria de título, y específicamente este marco teórico, no tiene como

objetivo dar a conocer de manera exhaustiva su obra. A saber, se consideraron: lógica práctica, praxis religiosa, y la triada campo-capital-habitus.

4.2 Hacia una comprensión praxeológica de la religión

4.2.1 Definiciones entre lo sustantivo y lo funcional

El hecho de que rara vez se encuentren registros de alguna sociedad o asentamiento humano sin algún componente de carácter religioso, mágico o sobrenatural, es una cuestión de interés para las ciencias sociales; cuyos esfuerzos se han concentrado inicialmente en definir qué es la religión, y desde allí estudiar al fenómeno religioso y su impacto en las relaciones sociales.

El definir o caracterizar al fenómeno religioso, o a la religión misma, no ha sido fácil para la disciplina de la sociología, en vista de que es un concepto sumamente complejo y dinámico. Existen diferentes definiciones del concepto religión, las cuales se pueden dividir en unas de carácter sustantivas, que refieren a qué es la religión, donde se destaca el contenido de estas, tales como creencias y prácticas; o de tipo funcional, es decir, están centradas en el rol social que juega la religión a través de los valores, normas y prácticas religiosas (Hak & Gosse , 2013).

De este modo, lo religioso y su relación en la sociedad ha sido tratado por afamados exponentes de la sociología y la antropología. Autores como E. Durkheim M. Weber han abordado desde diversas perspectivas, y dando variados énfasis de estudio, a lo que pudiese definirse como “religión”. Antecedentes teóricos que evidencian la importancia para la sociología clásica de estudiar e investigar acerca de los fenómenos religiosos, así como sus cambios, su metamorfosis y su evolución a lo largo de la historia. Sumado a lo anterior, cómo estas permutaciones implican una repercusión directa o indirecta en la vida social dentro del ámbito público como del privado.

Durkheim (1982), en su reconocido trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa*, trata de determinar cómo se manifiesta la naturaleza religiosa del hombre, a partir de un estudio etnográfico con una tribu australiana. Aquí, este autor realiza la ya clásica distinción entre lo sagrado y lo profano, las cuales se diferenciarían por las actitudes humanas hacia ellas y no por supuestas cualidades intrínsecas (Cordero del Castillo, 2001), notando la relación indisoluble entre lo religioso y lo social. Lo sagrado sería significativo en tanto se manifiesta e influye en la sociedad como fuerzas de carácter regulatorio (Cordero del Castillo, 2001).

Fuerzas morales que no se quedan en el ámbito de la conciencia sino también de lo material (Durkheim, 1982), como una conducta social integradora en cuanto norma común de la sociedad (Cordero del Castillo, 2001).

Por otra parte, Weber (1969), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* expone la influencia o relación entre las ideas del protestantismo para un sector de Europa y para los Estados Unidos, y su repercusión en la vida económica de esos pueblos (Saavedra, 1986). En dicho trabajo concluye que el protestantismo no solamente significó una nueva forma de vida religiosa, sino que una moral que determinó la conducta personal, interviniendo en todas las esferas de la vida pública y privada (Weber, 1969), es decir, a una forma concreta de acción social de la religión (Cordero del Castillo, 2001).

El trabajo de Bourdieu sería la maduración de enfoques sociológicos como los de Durkheim y Weber, pues apuesta por la superación de la oposición entre los clásicos, integrando auxiliariamente elementos de ambos (Duek & Inda, 2002), y, por supuesto de otros autores. Logrando así rescatar, de su vasta teoría general, la complejidad de los fenómenos sociales, incluidos los religiosos.

4.2.2 Religión como una lógica práctica

Bourdieu, aunque no trabaja extensamente sobre religión, sí realiza aportes clave respecto de cómo entenderla -al menos teóricamente-. Hay un entrever de religión, cuya definición está relacionada con su acontecer social, esto es, religión como una *lógica práctica* (Tovar, 2019). Entendida como esquemas disposicionales con los que los actores generan, por un lado, interpretaciones y por otro, prácticas en el mundo de su experiencia, es decir, la lógica práctica corresponde a principios a los que recurren las personas en cada acción y juicio, referente al mundo y los/as otros/as (Bourdieu, 2007), y esta se encuentra en la relación entre estructura y agente (García A. , 1995).

Si bien, en esta definición de religión como lógica práctica se encuentran contenidos los componentes principales de lo que es *habitus* como generador de sentido y acción, (Schäfer, Seibert, & Tovar, 2020), las lógicas prácticas están en un nivel de abstracción menor, ya que es la lógica detrás del habitus y del sentido práctico (Velasco, 1998), y hace referencia “a las formas en operación del habitus que se manifiestan en situaciones concretas en determinados campos de praxis” (Tovar, 2019, pág. 155). Por ello, lógica práctica viene a fructificar el

concepto de habitus para ser utilizado en la investigación empírica, y especialmente para el estudio, por medio de la sociología, del fenómeno religioso (Tovar, 2019). Este aterrizaje conceptual está basado en la noción clave de disposición como eje entre lo teórico y lo metodológico, entendiendo al habitus como una red de disposiciones (Tovar, 2019).

Más específicamente, las disposiciones religiosas son piezas centrales del habitus de los/las creyentes, y son incorporadas a partir de realidades objetivas (distribución en el espacio societal), que son ordenadas por las propias reglas del campo de praxis (Tovar, 2019). Así, el punto de inicio para la problematización no fue el habitus religioso que constituye las disposiciones religiosas, sino que estas últimas desplegadas en un campo, pues allí recae la importancia de la lógica práctica religiosa: su efecto concreto para un conjunto de actores en relación con las situaciones experimentadas por ellos.

La lógica práctica es el sentido proyectado en los discursos y las prácticas de los actores religiosos (Schäfer et. al, 2020), y por esto, para acercarse a definir/comprender el concepto religión, se debe tener presente la correspondencia entre lo que podemos llamar una dimensión material, concreta, práctica o experiencial, y una espiritual, simbólica o de pensamiento/sentimiento e interpretación; ambas relacionadas entre sí y en mutua interdependencia.

Dentro de la dimensión material se incluyen por ejemplo las conductas religiosas que refuerzan el carácter identitario del grupo, pasos como la afiliación o los procesos de conversión que son importantes al momento de definir la pertenencia a un grupo. Mientras que, en la dimensión espiritual o simbólica se encuentran sistemas de significación, concepciones/valoraciones de mundo, interpretación o reinterpretación de la realidad. Ambas se relacionan entre sí, dado que cada grupo, internamente, tiene roles y reglas que inciden en las relaciones interpersonales (Douglas, 1970) y que solo tienen sentido dentro del mismo grupo debido a los procesos de socialización de los miembros, su interés común por lo religioso y el sentido del juego del propio campo (Suárez, 2006).

Ahora bien, por más que se logre dar una definición algo acabada de religión o sobre lo que puede considerarse como un fenómeno religioso, hay que recordar que las “experiencias (incluidas las religiosas) están mediadas por factores de clase, identidad, edad, entre otros” (Turner, 1991 , pág. 244). Por ende, debemos considerar que el sujeto está situado

históricamente y socialmente, no es estático, sino que vive por constantes procesos, cuyos factores endógenos y exógenos inciden en la conformación de un sujeto religioso. Lo que para Bourdieu (2007) estaría en correspondencia con las condiciones de existencia tales como reglas específicas del campo -conocidas como las reglas del juego-, las posiciones de acuerdo con la distribución de capitales y los intereses de los actores en el campo mismo.

Lo anterior evidencia cómo la teoría de habitus de Bourdieu y el sentido práctico, superan la clásica oposición entre objetivismo y subjetivismo, porque permite la articulación entre estructuras internas del sujeto y las estructuras o condiciones sociales externas (Juliao, 2002). En consecuencia, lo importante para el desarrollo de este trabajo fue concebir a la religión como praxis, y esto no limitado únicamente hacia las prácticas. Religión incluye creencias con sentido, además, involucra condiciones sociales y los conflictos que viven los y las creyentes dentro del campo religioso (Schäfer et. al, 2018).

Religión como praxis, implica que cada sujeto transforma situaciones de contingencia apelando a fuerzas trascendentes, vale decir, existe una producción de sentido religioso de la realidad; sentido que es práctico y va más allá de un sistema simbólico independiente de la vida social (Schäfer et. al, 2020). Esto quiere decir que, religión, es una actividad social, donde los actores están involucrados en actividades compartidas o disputadas con otros (Schäfer et. al, 2018). Religión entonces, es sentido práctico a través de una praxis mental y material.

De esta manera, un análisis de las lógicas prácticas religiosas compromete una investigación que considera la praxis religiosa, el sentido que hay detrás, así como las reglas del campo, entendidas como un “todo” dentro de los procesos de la experiencia de fe de los y las creyentes jóvenes.

4.2.3 La opción praxeológica: La lógica tras la acción.

Con lo anterior, se puede hablar de la conveniencia de adoptar una postura praxeológica para la interpretación del acontecer social, esto es una concepción teórica, discursiva y reflexiva sobre la praxis (Juliao, 2002). Aquello nace de la premisa de que existen cuestiones sociales implícitas y explícitas que sitúan el comportamiento y las conductas de los agentes, lo que en algún grado condiciona las prácticas sociales; por tal motivo, para conocer el sentido de

dichas prácticas, se debe analizar también las estructuras y estrategias del propio actor social -en función de su capital y posición en el campo- (García A. , 1995).

El enfoque praxeológico social en los trabajos de Bourdieu abre el debate e invita a una superación de las dicotomías teoría/empiric, estructura/agente, mundo material/mundo simbólico, conocimiento objetivo/conocimiento subjetivo, por medio de la integración de los enfoques estructuralistas y fenomenológicos de la realidad social (Piñero, 2008).

La alternativa praxeológica, para Bourdieu (2012)

[...] tiene por objeto no solo el sistema de relaciones objetivas que construye el modo de conocimiento objetivista, sino las relaciones dialécticas entre esas estructuras objetivas y las disposiciones estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducirlas, es decir, el doble proceso de interiorización de la exterioridad y de interiorización de la exterioridad. (pág. 183)

De esta forma, la praxeología se convierte en una teoría de la praxis, que articula estructura (circunstancias objetivas) y acción (disposiciones de los agentes) (Florido del Corral, 2012). Por consiguiente, lo social está expresado en estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes individuales/ grupales, y en la subjetividad de los agentes a través de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción (Collado, 2009). La praxeología entonces trata de, mediante un análisis de la relación dialéctica entre estructura y agente, superar “la filosofía del sujeto sin sacrificar al agente, y a la filosofía de la estructura sin renunciar a tomar en cuenta los efectos que ella ejerce sobre -y a través- del agente” (Bourdieu & Wacquant, 2011, pág. 97).

Una perspectiva praxeológica de la religión se fundamenta en la existencia de estructuras objetivas, a saber, instituciones religiosas, enmarcadas dentro de un campo relacional, donde las creencias (incorporación de la religión) son disposiciones del habitus que relacionan las disposiciones relativas a experiencias, las condiciones de existencia y los diferentes campos de praxis (Tovar, 2019). Las disposiciones religiosas solo tienen sentido en el campo religioso, y por ello lo puramente religioso no está en la clásica distinción de lo sagrado y lo profano, sino en “el poder interpretativo y transformador de las prácticas que resulta de la relación entre disposiciones religiosas y experiencias mundanas” (Tovar, 2019, pág. 158).

Esta postura, permite distanciarse de las definiciones funcionales y sustantivas de la religión, y ceñir los límites de lo que es y lo que no es religioso, en base a una comprensión relacional en el espacio social, entre el campo religioso y el habitus, sumado con una variable histórica del sujeto (Tovar, 2019).

4.3 Praxis religiosa: [(habitus) (capital)] + campo = práctica.

El punto de partida de esta investigación fue, como se advierte previamente, una concepción práctica de la religión. Es decir, entender la religión como una praxis social donde, a pesar del condicionamiento de las características objetivas, el agente es una figura importante para la interpretación social de su realidad; muy por el contrario del imaginario social del creyente como ingenuo y dominado por una falsa conciencia -como diría Marx- (Cordero del Castillo, 2001). En otras palabras, lo específico de la praxis religiosa está dada por la interpretación religiosa de los actores, de cualquier proceso social, destacando la distinción entre poderes “mundanos” y “ultra-mundanos” (Schäfer et. al, 2020).

Religión como praxis implica la existencia de praxis mental y material operando por medio de signos y de cosas en la práctica religiosa de los/las creyentes (Schäfer et. al, 2018). Dicho de otro modo, praxis religiosa es el proceso por el cual las personas creyentes enfrentan y entienden la realidad, incluyendo el mundo físico y estructuras de significación social (Rodríguez, 2012).

La praxis de los actores religiosos no depende puramente del contenido divulgado por una institución o movimiento religioso, como por ejemplo las congregaciones eclesiales, sino que, de igual manera, de la relación entre las condiciones sociales concretas de cada actor y las interpretaciones que el actor está habilitado para producir en base a dichas condiciones (Schäfer et. al, 2020). Aquí se entrevé el marco analítico de toda práctica social, que para Bourdieu (2012) está basado en la relación habitus, capital y campo, como génesis de la praxis, y estaría resumido en la siguiente fórmula: “[habitus) (capital)] + campo = práctica” (pág. 99).

Así pues, la práctica constituye la superficie del entramado social; de modo que, un análisis de las prácticas sociales conlleva implícitamente un análisis del campo y los capitales, entendidas estas últimas como las condiciones sociales objetivas que influyen en las

disposiciones vinculadas al habitus (Cerón, 2020). Esto es, un análisis de la lógica de la praxis.⁹

Para aclarar, lógica de la praxis hace referencia a las operaciones relacionadas con las posiciones de los actores en el espacio social y los distintos campos de praxis; mientras que, la lógica práctica “refiere a las ocurrencias particulares de configuraciones disposicionales en actores concretos” (Schäfer et. al, 2020, pág. 379). Ambas constituyen las dos caras (objetivo y subjetivo) de la praxis entendida como la relación práctica entre habitus y estructura, pues los efectos de la lógica de la praxis son aquellos provocados por las estructuras, y los efectos de la lógica práctica se manifiestan en lo discursivo y lo performativo (Schäfer et. al, 2018). Esta última es la importante para la presente investigación, ya que nos abocamos al sentido de los discursos y las prácticas, específicamente la lógica práctica tras las concepciones sobre religión y sociedad y la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales.

Las interpretaciones religiosas que son realizadas por los y las creyentes, en base a las condiciones objetivas relativas a la posición en el campo y distribución de capitales, utilizan contenidos particulares de la experiencia del actor para lidiar con eventos y situaciones específicas (Schäfer et. al, 2020). En otros términos, dentro de los elementos que influyen en la formación de concepciones sociales, creadas debido a la operación del habitus como un esquema de pensamiento y percepción, están las vivencias personales relativas a las historias de vida de cada individuo y las condiciones sociales que permite posicionarnos en el espacio social.

Entonces, las ideas, pensamientos, juicios, valoraciones, etcétera, que tienen jóvenes sobre la relación iglesia y sociedad, así como cualquier práctica de índole religiosa, están relacionadas con su posición social general y en el campo específico, además de su habitus y experiencias sociales que son interpretadas mediante la adscripción de sentido (Schäfer et. al, 2018). Acción de dotar sentido que por cierto realizan personas no religiosas, con diferencia de la falta de referencia a una entidad trascendente. El sentido tras las prácticas materiales y discursivas nace de la interpretación que hacen los actores desde de su

⁹ No confundir con “Lógica práctica”.

experiencia a través de la percepción, el juicio y el autopoicionamiento, por lo tanto, existe un proceso de evaluación de escenarios, de actores, oportunidades y limitaciones, y, por ende, juegan un papel preponderante la identidad y estrategia en los actos fundados tras las disposiciones del habitus (Schäfer et. al, 2020).

Igualmente, y aunque los agentes dispongan del mismo repertorio simbólico y religioso, la particularidad de las experiencias personales permite que los actores religiosos desarrollen identidades y estrategias religiosas distintas, lo que es propicio para forjar diferentes concepciones de la relación entre fuerzas trascendentes y sociedad e historia (Schäfer et. al, 2020). Esta situación implica que no solo la posición en el espacio social entrega directrices para la formación de discursos y prácticas religiosas, también lo hacen las vivencias individuales y colectivas, y la interpretación que se haga de ellas a partir de la evaluación de las situaciones de los y las creyentes.

4.3.1 Campo religioso: Identidad y estrategia

Campo es uno de los términos para entender la praxis social. Un campo social refiere a relaciones históricas, objetivadas entre posiciones ancladas en formas de capital (poder) y el habitus como relaciones históricas almacenadas en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción (Bourdieu & Wacquant, 2011).

En términos conceptuales, campo puede definirse como:

Una trama o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Esas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación (situs) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), cuya disposición comanda el acceso a los beneficios específicos que están en juego en el campo, y, al mismo tiempo, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones. (Collado, 2009, pág. 3)

El *campo religioso*, al igual que otros campos, es “un producto histórico de prácticas socioculturales, que a su vez produce realidades tanto objetivas como incorporadas” (Tovar, 2019, pág. 155). De esta forma, la génesis y estructura del propio campo resuelve lo que es “religioso” en un momento dado, ya que las reglas y estructuración del campo religioso son contingentes y efecto de un proceso de génesis histórica (Tovar, 2019), es decir, la relevancia

y legitimidad de las lógicas religiosas indica los límites de lo que es -o no- parte del campo religioso.

Bourdieu (2006) señala que el campo religioso es un sistema simbólico, estructurado de forma tal que funciona como principio de estructuración que, primero construye la experiencia y a la vez la expresa; y segundo, debido al efecto de consagración que ejerce sobre los jugadores, realiza cambios en las disposiciones provenientes o inculcadas en el mundo social. Asimismo, la importancia de este campo recae en la producción, reproducción, difusión y consumo de bienes de salvación que ayudan al reforzamiento de la consagración de miembros (Bourdieu, 2006).

La religión entonces es un juego que causa situaciones donde los esquemas disposicionales tienen sentido para los actores dentro de la lógica del campo, consecuentemente, los mismos actores a veces intentan llevar la lógica religiosa a otros campos -por ejemplo, el político-, topándose con resistencia y discrepancias (Tovar, 2019). Esta lógica religiosa, está ligada a sus creencias y prácticas, que para Bourdieu (2006) denotan una “armonía casi milagrosa” (pág. 5); lo que sería resultado de una reinterpretación del mundo social, a través de una recepción selectiva, dada por la posición ocupada en la estructura social. Por esta razón, las creencias y prácticas forman un sistema lógico que permite la cohesión de la comunidad mediante una concepción común del mundo por parte de los/las creyentes.

Este conjunto de creencias compartidas y la socialización dentro del grupo religioso, facilita la construcción de una identidad colectiva de las iglesias, lo que implica una visión de sí misma como un “nosotros” y a su vez una diferenciación de los “otros” (Cabrera, 2004). Respecto de aquello, la conformación identitaria se refiere a cómo el sujeto se reconoce y es reconocido por los demás, y está también relacionado con la pertenencia a un grupo que comparte valores y características comunes, donde el reconocimiento mutuo -implícito y explícito- se produce alrededor de una identidad común (García A. , 2008).

En Bourdieu se reconoce la idea de *identidad* como construcción en la práctica social, partiendo desde esquemas de representación de conocimiento y reconocimiento facilitadas por el habitus (Navarrete-Cazales, 2015), por lo que son distinguibles en el campo religioso los “verdaderos creyentes”, que, al seguir la lógica del campo adecúan prácticas, adaptando

su habitus a las reglas del juego que hacen sentido a las/los miembros de estas congregaciones cristianas.

Sumado a la noción de identidad dentro del campo religioso, se añade el concepto de *estrategia*, que otorga un mayor margen de acción para los agentes, no obstante, está condicionado por el habitus (Fernández O. , 2003). La estrategia enlaza la disposición de las prácticas con la posición de los agentes en determinadas zonas del espacio social (Wilkins, 2004). Tal y como señala Bourdieu (2007), la estrategia es un “cruce cuasi milagroso entre el habitus y un campo, entre la historia incorporada y la historia objetivada” (pág. 107).

Estas estrategias posibles o efectivas no están orientadas de manera cuantificable, tampoco son la aplicación mecánica de una regla, sino que corresponden a la puesta en práctica de los agentes del *sentido del juego* (Fernández O. , 2003).

[El sentido del juego] hace que el juego tenga un sentido subjetivo, es decir una significación y una razón de ser, pero también una dirección, una orientación, un porvenir, para aquellos que participan en él y que en esa misma medida reconocen en él lo que está en juego. (Bourdieu, 2007, pág. 107)

Además, el sentido del juego varía según la posición del sujeto en el espacio social y su trayectoria de vida (Sánchez, 2007), porque una trayectoria más larga, otorga más experiencia en el juego (Bourdieu, 2007). De igual manera, en el campo religioso son identificables posiciones diferenciadas de poder, generadas por la distribución de los recursos capitales en el espacio social, así como por la autoridad religiosa; lo que produce una diversidad de habitus religiosos y prácticas religiosas dentro del campo (Tovar, 2019). Por consiguiente, es posible identificar estrategias de conservación, que operan hacia la defensa de la ortodoxia, puestas en juego por quienes están dotados de capital -religioso en este caso- y las estrategias de subversión, asumidas por quienes se encuentran en posiciones perjudiciales en el campo (Bourdieu, 2002). Aquí, el rol de la lógica práctica es entregar la estructura y transformación tanto de las estrategias, como de las identidades de los actores (Schäfer et. al, 2018).

En este sentido, campo religioso debe ser entendido en relación con los conceptos de capital y habitus, puesto que -campo- refiere a la estructura en la que habitan los esquemas de acción, de pensamiento y de percepción incorporados, y que son producto de la historia individual y

colectiva de un sujeto, al igual que la distribución de capital; lo que explica que exista un habitus grupal o de clase, y a la vez un habitus individual, que obedece a las diferentes trayectorias de vida de los individuos (Bourdieu, 2006).

4.3.2 Habitus religioso: Adaptación del habitus para el campo

Por su parte, *habitus* corresponde a un componente igual de importante que campo y capital para el ejercicio de praxis religiosa, y es sin duda uno de los elementos más reconocidos en la teoría sociológica de Bourdieu, quien define al habitus como:

Un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir. (Bourdieu, 2012, pág. 178)

De ello, resulta señalar que, para Bourdieu, el habitus origina prácticas individuales y colectivas, a la vez que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas a través de principios de percepción (Collado, 2009). Habitus puede simplificarse como percepciones, sentimientos y acciones de las personas gestadas desde disposiciones socialmente internalizadas, por lo tanto, producto de la interacción del individuo mismo en sociedad (González, 2018); cuyo lugar de residencia son “cuerpos socializados” (Capdevielle, 2011, pág. 36).

El habitus se presenta como mediador entre las estructuras objetivas y la praxis (Schäfer et al, 2018) y muestra una relación directa con el campo, con razón de que este último condiciona la estructura el habitus, pues es producto de la incorporación inherente de ese campo (Wilkins, 2004). El campo religioso entonces, exige a sus jugadores un *habitus religioso* (Suárez, 2006), entendido como el principio generador de esquemas de acción, de pensamiento y de percepción incorporados, basados según las “normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (Bourdieu, 2006, pág. 62).

La pluralidad de significaciones y de funciones de las religiones se debe a las múltiples estructuras de los sistemas de representaciones y de prácticas en un momento dado (Bourdieu, 2006). Por ello, el habitus religioso no puede comprenderse sino “en referencia

a la estructura completa de las relaciones (...) y a la historia de esta estructura” (Bourdieu, 2006, pág. 56). Aquí es donde nuevamente se hace visible una comprensión generacional sobre el fenómeno religioso. El mismo Bourdieu (2006) da cuenta de que “en cada formación social y en cada época, toda la visión del mundo y todo el dogma cristiano dependen de las condiciones sociales características de los diferentes grupos o clases” (pág. 46).

Así, las concepciones sobre la relación entre religión y sociedad -y cualquier otra concepción- corresponden en sencillo a una operación del habitus. Cualquier juicio, opinión, idea o valoración del individuo está orientada por el habitus como estructura estructurada y estructuradora sobre la base de las condiciones sociales e históricas (Galak, 2010).

En suma, el habitus religioso concierne a una transformación del habitus original hacia el habitus específico que se requiere para integrar el juego en el campo religioso, así pues, corresponde también a una adaptación del habitus que es producto de la historia individual y colectiva de un sujeto.

Para el caso de los/las creyentes, la permanencia activa y socialización dentro de un grupo religioso forjaría un habitus religioso, es decir, un conjunto de prácticas y percepciones que incluso pueden exceder al habitus individual, ya que dichos esquemas de concepción y práctica están bajo parámetros religiosos de lo que el sujeto entiende por terrenal y espiritual. Este habitus religioso del/la creyente, los/las predispone a formar relaciones sociales que resulten beneficiosas, por lo que se da de manera fácil en las iglesias cristianas evangélicas la reproducción de capital social (Bourdieu, 2006).

4.3.3 Capital espiritual y social: Inversión en el campo religioso

Por último, y como hemos mencionado anteriormente, capital refiere a una de las condiciones objetivas para la distribución de los individuos en la estructura social. Puede ser entendido como una fuerza o poder, y consigue presentarse en diferentes formas, las más conocidas en la teoría bourdiana son, además del económico, el cultural, social y simbólico (Cerón, 2019).

La noción de capital permite representar al espacio social como un espacio multidimensional de posiciones, cuyas coordenadas corresponden a los valores de diferentes variables “según el volumen global del capital que poseen y según la composición del mismo” (Bourdieu,

1990, pág. 206). Es decir, los agentes se distribuyen objetivamente por las posiciones que ocupan en el espacio social, según el tamaño y la especie de capital que tienen (Wilks, 2004).

En relación con lo anterior, y teniendo en consideración que el campo religioso es un espacio de conflicto y competencia por la administración, producción, reproducción, difusión y consumo de bienes de salvación que ayudan al reforzamiento de la consagración de miembros; individuos o instituciones recurren al capital religioso (Bourdieu, 2006) o espiritual. A partir del trabajo de Verter (2003), y basándose en la teoría de Bourdieu sobre el capital, el *capital espiritual* puede identificarse en un estado incorporado como disposiciones, conocimiento y gustos dentro del campo religioso, esto es habitus; en estado objetivado como bienes materiales y simbólicos (objetos sagrados como la biblia y vestimentas rituales, por ejemplo) y finalmente en estado institucionalizado a través de organizaciones religiosas como iglesias (Arriaga, 2017).

De acuerdo con Bourdieu (2006), debido a la progresiva secularización de la sociedad, las religiones se han especializado en la producción y mantenimiento de bienes simbólicos; y la eficacia simbólica del discurso religioso estaría ligada al interés religioso, social y político de los agentes en este campo, cuya inversión de *capital social* tiene consecuencias productivas para los miembros, ampliando el número y redes de relaciones del grupo (Bourdieu, 2006). El capital social, está constituido por “la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos” (Bourdieu, 2001, pág. 148). En otras palabras, la totalidad de recursos establecidos en la pertenencia a un grupo y que son útiles al conjunto de miembros; en este caso, para todos aquellos reconocidos mutuamente como hermanos y hermanas dentro de una congregación evangélica.

Esta existencia de redes de relaciones es el producto de un esfuerzo continuado de institucionalización por parte de los miembros de un grupo, tales como ritos de institucionalización, caracterizado por momentos especiales para los actores religiosos. Dentro de ellos, puede reconocerse la oración de salvación, primer paso que demuestra el deseo de ser nuevo/a creyente; el bautismo, lo que indica la unión a la fe cristiana en forma pública, o el *ungimiento* con algún cargo mediante el reconocimiento congregacional. Para Bourdieu este trabajo de institucionalización “resulta necesario para producir y reproducir,

conexiones útiles y duraderas que aseguren el acceso a beneficios simbólicos o materiales" (Bourdieu, 2001, pág. 151). Estas relaciones se deben tanto a las estrategias individuales de los miembros como a estrategias colectivas de inversión de capital y tiempo, que son llevadas a cabo para mantener relaciones sociales que aseguran un provecho inmediato o futuro (Bourdieu, 2001)

Ahora bien, una iglesia como comunidad, tiene memoria histórica que permite su construcción continua, así como la reproducción de capital social colectivo o comunitario, que es de vital importancia para su desarrollo como agrupación comunitaria, en vista de que, a diferencia del capital social individual, "consta de las normas y estructuras que conforman las instituciones de cooperación grupal. Reside, no en las relaciones interpersonales diádicas, sino en estos sistemas complejos, en sus estructuras normativas, gestionarias y sancionadoras" (Durstun, 2000, pág. 21)

En definitiva, dos de los recursos más utilizados, valorados y reproducibles dentro las iglesias cristianas evangélicas en el marco del campo religioso corresponden al capital social y espiritual que tienen e invierten los actores religiosos. Capitales que juegan un papel fundamental en la distribución de autoridad dentro de las congregaciones, por ende, como se ha señalado, se constituyen como fuente de disputa y aprovechamiento ¹⁰.

V. Marco Metodológico

5.1 Enfoque de la investigación

Estudiar el fenómeno religioso a través de un método científico-social ha sido conflictivo y un reto metodológico para la investigación, puesto que es un hecho con múltiples dimensiones y cuyo entendimiento no es sencillo (Delgado, 2019). Además, se suma la situación de tener que enfrentar -como investigadora- las creencias y el posicionamiento propio dentro del campo religioso, lo que implica hacerse cargo de las complicaciones que aquello conlleva para el progreso de la investigación.

Delgado (2019) da cuenta de cómo en las investigaciones académicas sobre el fenómeno religioso se está acostumbrado a la presentación de los resultados, pero no a discutir los

¹⁰ Véase para el cierre del apartado Marco Teórico, el Anexo 2: Teoría graficada.

procesos que llevaron a ellos. Brevemente, y para contextualizar de manera reflexiva el desarrollo de esta investigación, expondré algunos de ellos.

El participar activamente dentro de una iglesia cristiana desde hace años fue uno de los motivos principales para desarrollar esta memoria de título, y ventajoso a la hora de realizar el trabajo de campo pues manejaba conceptos propios de la religiosidad evangélica, por lo que el desarrollo de las entrevistas se llevó a cabo fluida y distendidamente. A su vez, fue algo conflictivo, por cuanto me vi enfrentada constantemente a un autocuestionamiento que no se resolvió del todo: ¿Estoy siendo una investigadora que entrevista para el desarrollo de su trabajo? O ¿Estoy siendo una creyente que quiere saber más sobre el pensar de un hermano/hermana en la fe, que al mismo tiempo tiene una edad y capital religioso similar al mío?

Sumado a lo anterior, en la constante búsqueda por dar con los conceptos que se acercaran lo más posible a lo que pretendía estudiar -algo logrado de forma satisfactoria con las herramientas sociológicas de Bourdieu-, esta investigación tuvo varios giros y ajustes en su enfoque teórico. Estos cambios y arreglos retrasaron el trabajo de campo, que finalmente se desarrolló de modo tardío en comparación con lo que se había previsto.

El denominado Estallido Social de octubre de 2019, y la crisis sanitaria generada por la pandemia COVID desde 2020 también aportaron con lo suyo, y se debió ajustar las técnicas de producción de información, priorizando la forma remota. De cualquier manera, este “pequeño sacrificio” de la interacción cara a cara, proporcionó nuevas aristas que no habían sido contempladas en el diseño original: Posturas individuales y eclesiales sobre temas conflictivos en auge: ¿Qué pensamos los/as jóvenes cristianos/as sobre la justicia/desigualdad social?, ¿Cómo reaccionamos como iglesia frente a las medidas de confinamiento preventivo?

Con todo esto, y debido a las implicancias prácticas y teóricas para abordar y operacionalizar el concepto de lógica práctica, entendido como el sentido tras los discursos y las prácticas religiosas de los/las creyentes (Schäfer et. al, 2020), es que el presente trabajo tiene un enfoque de investigación social cualitativa. Decisión fundamentada en que, a diferencia de una investigación de tipo cuantitativa, hace énfasis en el rol del/la investigador/a y su capacidad de traducción, interpretación y comprensión del fenómeno a tratar, en virtud de

que este se encuentra en el plano de los significados (Canales, 2006), considerando la importancia del agente en los procesos de interpretación social a través de su praxis religiosa.

Para ser más específica, y en línea con la postura teórica adoptada, se decidió utilizar metodología cualitativa de análisis de habitus (HabitusAnalysis), para caracterizar la lógica práctica religiosa que está en los discursos, cosmovisiones y prácticas de los/las jóvenes creyentes. Si bien el análisis de habitus se enfoca tanto en las condiciones subjetivas (sentido práctico) como objetivas (campos, espacio social) de las prácticas discursivas y no discursivas, y la lógica subyacente en ambos (Schäfer et. al, 2018), lo central de los hallazgos está abocado mayoritariamente en la lógica práctica, y no a la lógica de la praxis¹¹. De igual modo se realizaron referencias a las condiciones objetivas como capital y campo, ya que, como se ha señalado previamente, es imposible entender el uno sin el otro pues corresponden a dos lados de la misma moneda (Schäfer et. al, 2018).

5.2 Producción de información y operacionalización

Originalmente, para la producción de la información, estaba contemplado la ejecución de observación participante, alternándose con la realización de grupos focales y entrevistas en profundidad semiestructuradas. Sin embargo, la suspensión de reuniones religiosas presenciales durante cuarentena, y la limitación del número máximo de participantes en este tipo de actividades, obligó a desechar la idea de realizar observación participante, a la vez que se privilegió la realización de entrevistas semiestructuradas por sobre la opción de grupos focales.

Decisión fundamentada principalmente en que, a diferencia de actividades grupales como grupos focales o de discusión, las entrevistas en profundidad permiten la obtención de información más detallada y personal de cada entrevistado/a. Del mismo modo, por su carácter semiestructurado, fueron más flexibles y dinámicas que una entrevista estructurada en cuanto a las temáticas abordadas, dado que las preguntas guía se fueron ajustando a preguntas más específicas a partir de la misma información que aportaba el/la entrevistado/a.

¹¹ Véase apartado *Praxis religiosa*, dentro del Marco teórico y conceptual de este documento, para diferenciación entre lógica práctica y lógica de praxis.

De esta forma, el trabajo de campo consistió en la realización de entrevistas en profundidad en línea por medio de la plataforma virtual zoom. A pesar de que esta modificación, desde una entrevista presencial a una virtual, fue una decisión cuasi obligada en consideración al contexto vivido, igualmente se enmarca en la tendencia, desde hace algunos años, de la utilización de técnicas de recolección cualitativa de datos en entornos virtuales para la investigación, debido a la evolución hacia lo que es una Sociedad de la Información y del Conocimiento (Orellana & Sánchez, 2006).

A modo general, las entrevistas en profundidad permitieron la producción de información de dos maneras, una información verbal u oral y una de tipo gestual y corporal, que fue interpretada durante la interacción entrevistadora-entrevistado/a, resultando clave para una mayor riqueza de la información (Canales, 2006). Respecto de aquello, a causa de que para esta investigación las entrevistas fueron virtualizadas, y por ende no se estuvo en presencia física con el/la entrevistada, la información no verbal se vio limitada únicamente a la interpretación de gestos faciales, tono de voz y énfasis. Esto implicó un mayor trabajo de interpretación para el análisis de datos no verbales.

Concretamente, las entrevistas fueron realizadas previa lectura y aceptación del consentimiento informado¹², que indica la confidencialidad y voluntariedad de la participación; y llevadas a cabo entre los meses de febrero-marzo de 2021. Tuvieron una duración promedio de 34 minutos y todas fueron grabadas en video y audio para favorecer su posterior análisis.

En relación a las conceptualizaciones entregadas en el marco teórico, la pauta de entrevista fue construida siguiendo el modelo propuesto por Schäfer, Seibert, & Tovar (2019) sobre HabitusAnalysis: inicio a través de narrativa biográfica abierta, luego, dirección hacia un relato libre, finalmente conducción hacia un relato guiado por preguntas sobre experiencias e interpretación. Las preguntas base¹³ fueron definidas en función de las dimensiones de análisis que se muestran en la siguiente tabla:

¹² Véase Anexo 3: Modelo de consentimiento informado.

¹³ Véase Anexo 4: Pauta de entrevista semiestructurada.

Tabla 1: Operacionalización pauta de entrevista

Dimensión de la investigación	Objetivo al que responde	Unidad de análisis
Nivel descriptivo: Concepciones sobre la relación iglesia-sociedad	Objetivo 1: Describir cuáles son las concepciones de jóvenes evangélicos/as, ex pentecostales, sobre la relación iglesia y sociedad.	Concepciones
Nivel relacional: Factores que influyen en la construcción de concepciones sobre la relación iglesia-sociedad	Objetivo 2: Identificar qué actores, experiencias y condiciones contextuales intervienen en la construcción de las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad.	Actores Experiencias personales Condiciones contextuales
Nivel descriptivo: Praxis religiosa	Objetivo 3: Caracterizar la praxis religiosa de jóvenes evangélicos ex pentecostales en relación a los elementos de identidad y estrategia dentro del campo.	Identidad Estrategia
Nivel explicativo: Lógicas prácticas tras las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y praxis religiosa	Objetivo 4: Construir la lógica práctica tras las concepciones de jóvenes evangélicos/as ex pentecostales sobre la relación iglesia-sociedad y su praxis religiosa.	Concepciones (dimensión interpretativa) Praxis religiosa (dimensión experiencial)

Fuente: Elaboración propia

5.3 Muestra

Por causa de las circunstancias contextuales en las cuales se desarrolló esta investigación, se optó por la definición de un muestreo propositivo, donde destaca el juicio personal de la muestrista en la estrategia de selección de los/las participantes, sobre la base del cumplimiento de ciertos criterios para determinar si una persona formaba parte de la muestra final o no (Mendieta, 2015).

En este sentido, el tamaño de la muestra fue definido por el propósito del estudio y de lo que resultó más útil para lograrlo (Martínez-Salgado, 2012), en base a un principio de saturación de información, donde se trabajó hasta el agotamiento de información nueva (Canales, 2006).

Desde esta visión, lo importante fueron las posiciones ocupadas por las personas para el fenómeno social, por sobre el número de participantes (Callejo, 2002).

Precisamente, el proceso de muestreo consistió en la selección gradual de los casos según criterios concretos tomando en cuenta la relevancia de los casos en lugar de su representatividad (Flick, 2007), a partir de la previa inscripción de las personas interesadas en participar desde una convocatoria abierta en redes sociales. Se establecieron los siguientes criterios muestrales para la selección:

Tabla 2: Criterios muestrales

Criterio muestral	Especificaciones	Justificación
Edad	Jóvenes ¹⁴ de entre 18 a 30 años	Si bien, la edad “es un dato biológico socialmente manipulado” (Bourdieu, 1990, pág. 120) y la juventud es un concepto relativo a la posición social en contraste con lo que es vejez; la definición de este criterio está dada por una cuestión funcional. Como límite inferior los 18 años, mayoría de edad en Chile, apunta a la autonomía de la afiliación religiosa. Se asume que mayores de 18 años que asisten o no a la iglesia lo hacen por opción personal, y no de manera obligada. Como límite superior, los 30 años, ya que, según Krauskopf (2015) corresponde al fin del rango etario de juventud, y es concebida desde los 25 años como fase de adultez emergente.
Localización	Jóvenes cuya trayectoria y transición congregacional haya ocurrido en territorio nacional.	Se establece debido a la importancia de coherencia entre la problematización, contextualizada territorial e históricamente en Chile, y el análisis del material producido, en virtud de un criterio de mayor fiabilidad.
Migración congregacional	Jóvenes que hayan migrado desde una congregación de denominación pentecostal, en la cual hayan participado hasta al menos los 10 años.	En un sentido práctico, personas que hayan participado sólo hasta los 10 años tendrán recuerdos más limitados de su trayectoria congregacional que alguien de mayor edad. Además, se considera a los 10 años como la edad promedio inicial de la pubertad, que, dicho sea de paso, cada vez es más temprana, y donde adolescentes no esperan cambios hormonales para asumir

¹⁴ Juventud es considerada como una etapa de maduración fisiológica y psicológica que repercute en la forma identitaria de ser joven (Sandoval, 2007).

responsabilidades normalmente atribuidas a jóvenes (Krauskopf, 2015).

Afiliación religiosa

Jóvenes que se consideren a sí mismos como creyentes y que sean parte de una denominación evangélica no tradicional pentecostal o que no se estén congregando.

Apunta a la importancia de la autoidentificación como persona creyente, a pesar de su salida desde una iglesia pentecostal, dejando en segundo plano si hoy está afiliado a otra congregación evangélica o no lo está.

Fuente: Elaboración propia

Luego de la aplicación de estos criterios de selección, la muestra final puede caracterizarse de la siguiente manera: Los/las entrevistados/as se encuentran en un rango etario de entre 20 y 30 años, la mayoría reside en la Región Metropolitana (9 de 15) y de un total de 15 personas entrevistadas, 12 de ellas corresponden a mujeres y solo 3 a hombres, lo que entrega primeras señales sobre las experiencias religiosas diferenciadas por sexo dentro de las iglesias evangélicas, tema que es profundizado en el apartado de hallazgos.

Por otra parte, acerca del nivel educacional, más de un 90% de entrevistados/as alcanzó estudios superiores técnicos o universitarios, encontrándose ya titulados/as o cursando carreras de pregrado y posgrado. Estos datos están en contraste con el nivel educacional alcanzado por sus padres, pues solo en 6 casos ambos padres alcanzaron estudios superiores.

Sobre su afiliación religiosa, la mayoría inició su vida congregacional a temprana edad en iglesias evangélicas pentecostales clásicas: Iglesia Metodista Pentecostal e Iglesia Evangélica Pentecostal, por ello, a pesar de su juventud, el tiempo de participación dentro de estas iglesias evangélicas es de 16 años en promedio, siendo entre los 16 y 23 años el rango de edad donde más entrevistados/as (10 de 15) decidieron salir desde estas congregaciones. Hasta el momento de realización de las entrevistas, solo 5 personas reconocen ser parte de otras denominaciones cristianas, del resto, algunos/as no cierran la posibilidad de volver a congregarse en un futuro ¹⁵.

¹⁵ Para más detalle véase Anexo 5: Datos muestrales.

5.4 Análisis de datos

Para lograr dar con las lógicas prácticas tras las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales, de entre 18 y 30 años, es que, metodológicamente se utilizó análisis habitus, tal y como se señaló en el apartado sobre el enfoque de la investigación. A modo general, esta es una técnica exploratoria que busca construir la praxis de los sujetos como principio organizador del habitus (Delgado, 2019), y permite revelar cómo los actores entregan sentido a sus experiencias (Schäfer et. al, 2018).

El desarrollo del concepto de habitus en Bourdieu fue más bien teórico, ya que su trabajo metodológico se concentró sobre la construcción del espacio social; de modo que HabitusAnalysis surge como una herramienta de aproximación para la reconstrucción del habitus empírico desde textos de lenguaje, tales como entrevistas (Schäfer et. al, 2019).

Debido a que la unidad de análisis de esta investigación corresponde a la lógica práctica, y que esta hace referencia la configuración disposicional en actores concretos como condiciones subjetivas de discursos y prácticas (Schäfer et. al, 2018), es que el HabitusAnalysis fue a través de análisis de discurso, con un enfoque praxeológico. Es decir, entendemos al discurso como una práctica social que organiza los saberes y legitima los sistemas de significación compartidos colectivamente dentro de una comunidad (Stuckrad 2013, citado por Schäfer et. al, 2018).

Desde la perspectiva praxeológica, el análisis de discurso se concentra en la relación entre condiciones subjetivas y objetivas de la praxis (Schäfer et. al, 2018), puesto que, a diferencia de otras técnicas de análisis cualitativo, como análisis de contenido, toma en cuenta que tanto el discurso en sí, como el análisis que se pueda hacer de este, están situadas socialmente, porque extiende su alcance a las relaciones semánticas y pragmáticas vinculadas al contexto desde donde se producen los discursos (Sayago, 2014). Al respecto, el análisis de discurso revela en una gran parte la lógica que administra las prácticas discursivas y no discursivas de una persona, pues “lo que es susceptible de análisis -en HabitusAnalysis- es la lógica práctica de los actores operando en un determinado contexto, lo cual permite hacer inferencias sobre el habitus” (Schäfer et. al, 2018, pág. 380).

Partimos de la premisa de que los textos de las entrevistas revelan juicios de valor positivos y negativos relacionados a las redes de significados en un campo de la praxis relevante para el/la entrevistado/a, porque incluyen referencias a experiencias y a la interpretación de estas, no de manera mentada sino como la operación inconsciente de las disposiciones del habitus (Schäfer et. al, 2019)

Resumidamente, las transcripciones¹⁶ de las 15 entrevistas fueron analizadas mediante la codificación¹⁷ de cada texto respecto a las distinciones experiencia/interpretación, para dar cuenta de la lógica práctica tras las concepciones de jóvenes ex pentecostales sobre la relación iglesia-sociedad y su praxis religiosa. Todo esto gracias a la construcción de un cuadro o *cuadrado praxeológico*.

El cuadrado praxeológico es una forma de modelar las disposiciones, y es complementario de los modelos posicionales del espacio social y/o campo social. Este modelo, permitió hacer ver las relaciones lógicas, plasmadas en un formato basado en un cuadrado de oposiciones, creado en base a la distinción entre experiencia e interpretación y sus respectivas evaluaciones positivas y negativas¹⁸ (Schäfer et. al, 2019).

Schäfer et. al. (2019) destacan el supuesto de este modelo, el cual fue adoptado en esta investigación: Las percepciones, juicios y acciones de las/los actores sociales pueden entenderse por la atribución de valores positivos y negativos, así como la distinción entre experiencia e interpretación en un sentido muy general. Este proceso permitió conformar el cuadrado praxeológico por cuatro términos, a saber: experiencia negativa, experiencia positiva, interpretación de experiencia negativa e interpretación de experiencia positiva, enmarcadas dentro de la praxis religiosa de jóvenes evangélicos/as y su concepción sobre la relación entre iglesia-sociedad.

¹⁶ Transcripción de tipo natural, excepcionalmente literal, es decir, omitiendo muletillas o frases acomodadas, repeticiones, tartamudeos o silencios innecesarios. Para más detalle véase Documento: Transcripciones Entrevistas.

¹⁷ Proceso de codificación en software de Análisis Cualitativo Atlas.ti v.7 entre marzo y abril de 2021.

¹⁸ Véase Anexo 6: Cuadrado Praxeológico.

Finalmente, debido a las características de la muestra (no probabilística), hacemos hincapié en que los hallazgos presentados a continuación no son extrapolables ni comparables con algún otro estudio, dado que responden a una investigación específica no diseñada para su replicabilidad. Sin embargo, puede resultar un aporte complementario a otros trabajos sobre el fenómeno religioso en Chile, pues abre la discusión hacia nuevas temáticas y metodologías de abordaje para estos hechos sociales.

VI. Resultados

“Yo le decía a mi familia: a Dios le debemos todo,
a esta institución [la iglesia] no le debemos nada”
(M., hombre, 23 años)

Los principales hallazgos que surgieron a raíz del análisis de las entrevistas son expuestos a continuación en cuatro apartados principales, en relación con las dimensiones conceptuales manifiestas en el diseño de investigación. Cada uno de los apartados se corresponde con los objetivos específicos de esta investigación sociológica. Es decir, el apartado primero refiere a las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales, el apartado segundo es respecto de los factores que influyen en la construcción de dichas concepciones, el tercero está centrado en su praxis religiosa, y, por último, el apartado cuarto concentra, mediante un cuadrado praxeológico, la descripción de las lógicas prácticas religiosas de estos/as jóvenes.

6.1 Sobre las concepciones de jóvenes ex pentecostales acerca de la relación iglesia-sociedad

A modo general, los y las jóvenes entrevistados/as distinguen entre lo que es iglesia y cómo se relaciona en sociedad, versus cómo debería ser y relacionarse en sociedad. A partir de ello, conviene, para facilitar la presentación y comprensión, dividir los principales resultados en cuatro subapartados:

6.1.1 Tradición y conservadurismo en las iglesias pentecostales

Más allá de la definición histórica y bíblica que manejan los y las entrevistadas de “iglesia”, como un cuerpo de personas que comparten una fe común, existe una visión de la iglesia pentecostal asociada a elementos y costumbres tradicionales y conservadoras. Según su apreciación, prácticas de este tipo suelen ser sinónimo de mayor espiritualidad dentro de estas

congregaciones, y por ello la preservación de la ortodoxia tradicional. Esto es interpretado de manera negativa por los/as participantes pues, a su parecer, no obedecería al mensaje original de Jesús relacionado a los valores cristianos de amor y misericordia, además de dificultar el acceso de nuevos creyentes al campo religioso.

“Las características negativas, justamente lo que mencionaba antes (...) la poca disposición a discutir temas que dan por sentado, y el tradicionalismo. Yo creo que las tradiciones no son el problema, pero el tradicionalismo [sí], el hacer todo de la misma manera, siempre, por los siglos de los siglos, hasta que el Señor vuelva. (...) Es un punto en que yo creo que dificulta mucho que otras personas se acerquen a la iglesia” (E14, mujer, 29 años).

Dentro de los elementos ampliamente reconocidos como tradicionales en las iglesias pentecostales, destaca la reproducción de roles de género, expresada con una notoria inclinación hacia la imposición del uso del vestuario, asociado a la mantención de una estética diferenciada por sexo, asimismo, la relegación de la mujer hacia el ejercicio de labores cotidianas y domésticas dentro de los templos. Por ejemplo, para las mujeres la prohibición del uso de pantalones en las actividades litúrgicas ya que sería “imitar al hombre”, el mantenimiento del orden/aseo como una labor inherente y normalizada hacia ellas, o la casi nula posibilidad de que puedan estar a cargo de dirigir actividades como la exhortación de los sermones. En este sentido, la posibilidad de la mujer de pretender cargos de autoridad y reproducir su capital espiritual dentro de la iglesia pentecostal está dado por su relación matrimonial con un hombre que sí tenga -o aspire- a posiciones de poder religioso. Todas estas situaciones, y similares, son interpretadas por las jóvenes en relación directa con machismo y misoginia dentro del ambiente eclesial.

“Yo tengo hasta el día de hoy amigas que son pentecostales y nunca han podido participar en nada. (...) Yo veía que la mujer tenía que estar supeditada al hombre, pero en todos los sentidos, entonces yo decía ¿Por qué a las mujeres nos toca hacer el aseo todos los días y al hombre no? Y yo decía, pero ¿cómo es eso si Dios nos hizo iguales a todos?, tenemos las mismas capacidades. O sea, sí, ¿una mujer puede ser líder! ¿Por qué no?” (E6, Mujer, 22 años).

Sumado a las características tradicionalistas de la iglesia, los/as participantes dan cuenta de una idolatría a la autoridad dentro de las iglesias pentecostales, especialmente hacia los pastores, quienes son comparados, por algunas entrevistadas, con las figuras de un “señor feudal” o “patrón de fundo”. Situación que se ve reforzada por una estructura eclesiástica jerárquica dentro de un contexto de gobierno episcopal.

“En el fondo, como que viví muchos años en una secta, que me dijeron que iba a creer en Dios, pero no, no estaba creyendo en Dios. Era como muy [de] idolatrar a gente, por el hecho de tener cargos. Era muy de señor feudal, ¿cachai?, muy de la edad media” (E1, mujer, 30 años).

“Es muy jerárquico, o sea, pero, sí, yo creo que es básicamente un... yo siempre lo comparaba como con un fundo. Como que estaba el pastor, que era como la máxima autoridad, y era como casi el intocable, y todos lo defendían po’, independiente de las cosas que hacía” (E2, mujer, 23 años).

De ello proceden actos que son reconocidos por los/las entrevistados/as como manipulación y malos tratos hacia la congregación, y que a su vez son legitimados por la hermandad misma debido al adoctrinamiento e infantilización del que señalan serían víctima, por su bajo nivel educativo y el hecho de no acceder de manera directa al capital religioso en forma de conocimiento bíblico, sino de manera mediada por líderes.

“(...) En general, mucho adoctrinamiento con respecto a creer poco en la individualidad y la capacidad de filtrar de las personas, como infantilizar a los hermanos, como decirles “no vean tele porque eso es malo, solo tienen que usar falda [las mujeres] porque si se ponen pantalones”, no sé, “están imitando a los hombres”. Cosas que no tienen como ningún tipo de respaldo, a mí apreciación, me parecían absurdas” (E3, mujer, 29 años).

Otro de los puntos destacados corresponde a lo que identifican como “conservadurismo” en las iglesias pentecostales, que está asociado a pensamientos de tendencia política de derecha, escondidos bajo un lema de falsa neutralidad política de la iglesia. Algunas de las experiencias relatadas por los/las jóvenes entrevistados/as dentro de estas congregaciones, implican la intervención en cultos de personajes de valoración negativa para ellos/as, como,

por ejemplo, Iván Moreira y Agustín Laje. Intervenciones que no son bien recibidas por estos/as jóvenes ya que, entienden les están cediendo un espacio privilegiado de autoridad, como lo son los púlpitos, en desmedro de otras personas con más trayectoria congregacional o mayor conocimiento teológico.

“(…) lo otro era que invitaran como a políticos y que esos políticos les pasaran el púlpito. Me causaba mucha rabia, tanta rabia que yo pescaba mis cosas y me iba, me salía de la catedral. Como que a mí me daba rabia, siendo que yo ahí tenía más de 20 años estando como en esa congregación, y que no me invitaron a mí a pararme en el púlpito. Entonces sí, como que yo pescaba mis cosas y me iba, me iba de la catedral, ya sea me iba al baño, me iba afuera y cuando terminaba, volvía. Muy pocas veces como que escuché al político que se paraba en el púlpito” (E10, mujer, 29 años)

Esto último está relacionado con el proceso de politización de los/as pentecostales y de evangélicos/as en general en América Latina, quienes han desarrollado maneras diversas y contingentes de movilización, dependiendo del contexto social, orientándose hacia la intervención política con el apoyo de perfiles de tendencia conservadora (Semán, 2019). Estas ideas conservadoras sobre el funcionamiento de la iglesia, y de la sociedad en general, significan en la práctica eventos de discriminación, principalmente hacia las mujeres, disidencias sexuales y quienes desafían la norma estética. Con el tiempo, se vuelve evidente una dificultad para realizar cambios estructurales dentro de las iglesias, por lo mismo, a los/las jóvenes les resulta difícil proponer abordar nuevas temáticas dentro de iglesias pentecostales.

“Llegó un skinhead, cabeza rapada, a la iglesia. El Pastor desde arriba [el púlpito] lo acusa de ser “marica”, que era “un poco hombre”, porque él andaba con hawaianas, pantalones cortos y una polera musculosa, y así iba a la iglesia (...) Entonces, ese tipo de discriminación, a mí no me gustó” (E11, mujer, 29 años).

“(…) Discriminación en cuanto a sexualidad, obviamente la discriminación que se le hace a las personas que son parte del colectivo LGBT, es tremenda, tú no puedes hablar ni si quiera de que eres parte o que tienes amigos [LGBT] porque al tiro es pecado, al tiro está mal” (E6, mujer, 22 años).

En esta misma línea, temas como el aborto, educación sexual, feminismo y desigualdad social son concebidos por los/las jóvenes entrevistados/as como casi imposibles de tratar en las iglesias pentecostales, pese al interés de ellos/as, pues representarían una contradicción con los valores morales bíblicos por los cuales la iglesia se rige. Por lo tanto, también existe una especie de resignación ante la negativa constante de los líderes de tratar estas materias.

“Empecé como a, no a alzar la voz, sino como dar mi opinión respecto de que las mujeres eran discriminadas dentro de la iglesia, y ellos jamás lo vieron así, nunca, al contrario. Al momento que yo dije eso, empezaron las palabras de que “uno no puede ser feminista si eres cristiano, que está contra Cristo”. Y claro, obviamente hay cosas que no conectan con la vida cristiana y la iglesia, pero hay muchas cosas que sí” (E6, mujer, 22 años).

“Yo decía que había muchos temas sociales que debiesen estar muy de la mano con nuestra creencia y más que alejarnos, deberían unirnos. Pero siempre que yo planteaba algún tema siempre era como “este tema no se habla acá” o “este tema no es de los cristianos” (E8, hombre, 26 años)

6.1.2 Fe cómoda e ignorante

Otro de los principales hallazgos respecto de las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad, tiene que ver con el aspecto de la fe y las creencias. En cuanto a ello, los y las jóvenes entrevistados/as interpretan que la importancia excesiva otorgada a la manifestación del Espíritu Santo, a través de danzas, don de lenguas y profecía, entre otras, en iglesias pentecostales pneumatológicas (Bravo, 2020), es parte de una fe emocional basada en situaciones de éxtasis momentáneos para la congregación durante el desarrollo de actividades litúrgicas.

“En la iglesia escuchaba a una señora llorando y danzando y pensando que estaba recibiendo el Espíritu Santo, porque había visto no sé, una luz en el techo de la iglesia. Para mí eso no era un sinónimo de espiritualidad, para mí eso era un éxtasis momentáneo, nunca le encontré sentido” (E3, mujer, 29 años).

Asimismo, señalan que estas situaciones limitarían o “encasillarían” a la figura de Dios y a la práctica de la fe a únicamente estos eventos de carácter circunstancial, lo que se traduciría en una fe cómoda e ignorante.

“Me decepcionaba que no se instara a educar a la gente, que veía muy cómodos como “la fe ignorante”. No sé si me explico, pero siento que es como una zona de confort muy cómoda para la iglesia” (E8, hombre, 26 años).

Esto último es asociado estrechamente a la poca formación educacional de los líderes en términos teológicos y de ciencias sociales/humanas que denotan los/as entrevistados/as.

“A veces, creo que la Iglesia Metodista Pentecostal se queda corta, como en la enseñanza de la palabra, por el mismo hecho de que sus pastores no están 100% instruidos tal vez de la debida forma” (E13, mujer, 28 años).

De este modo, para estos/as jóvenes hay una intranquilidad por las malas interpretaciones bíblicas, como por ejemplo el desarrollo de una teología de la prosperidad, donde se condiciona el recibir de Dios por el dar al servicio de la congregación, y el mal uso de dinero que proviene de diezmos y ofrendas debido a la concentración del dinero en manos de pastores.

“Dentro de ese contexto nací yo, cuando mi mamá estaba incursionando en iglesias de este tipo, de las que, bueno tienen muy fuerte lo que es la teología de la prosperidad, que es como que si a Dios tú le... como que siembras en tu diezmo, en lo que ganas, haces un sacrificio monetario, bueno, se te va a devolver, no sé 14 veces 7 y algo así, no me acuerdo bien” (E2, mujer, 23 años).

Para algunos autores, la teología de la prosperidad “es un discurso neocapitalista disfrazado de espiritualidad” (Rincón, 2013, pág. 48) , con el fin de inculcar en las congregaciones, la idea de que las adquisiciones materiales están relacionadas con el amor y la bendición de Dios para sus hijos/as. Al respecto, algunos/as jóvenes muestran decepción de lo que consideran un pensamiento comercial del evangelio.

“Que se comercializara como el Evangelio, haciendo una comparación de éxito igual a tener más plata, o igual a tener cosas rentables, o un auto o “me bendijo el Señor

porque tengo un auto”. Eso me decepcionó, que se creará esa concepción de idea”.
(E8, hombre, 26 años)

Estas y otras mal interpretaciones, a su parecer, incentivan a la ignorancia y comodidad congregacional para el desarrollo de una “fe ciega” y dependiente, que impediría el crecimiento espiritual de la congregación, ya que los líderes, principalmente hombres y de larga trayectoria congregacional, son quienes manejan el capital espiritual y reproducen a través de sermones públicos ideas tradicionales sobre el funcionamiento de la iglesia y la identidad de Dios.

“Cuando no existe una preparación teológica, la fe tiende a estar sustentada en las emociones, en él “yo sentí”, en el “yo creo”. Y yo creo que eso crea cierto enanismo espiritual, en donde ya no se va creciendo, como a lo largo del tiempo; los hermanos se mantienen siempre como niños espirituales, no todos, pero en su mayoría el rebaño se mantiene como en niños espirituales, de manera constante” (E14, mujer, 29 años).

Aquí se denota otro componente significativo: Existe una importancia indiscutible hacia la figura del predicador -y/o profeta- y lo que se diga desde el púlpito en iglesias pentecostales, inclusive a veces más importante que el incentivar un ejercicio crítico individual de la lectura de la biblia.

“Pucha es que eso también me cargaba de la iglesia (...) la lectura constante de la biblia, de estudiarla, eso nunca se fomentó po’, ¿cachai? Era mucho más de lo que le saliera de... de no sé, de dentro del predicador ¿cachai?, como que eso era lo importante” (E2, mujer, 23 años).

“Yo creo que también va por ahí, como que te entregaban la palabra. Obviamente siempre era mejor si un hermano traía su biblia, pero siempre era la palabra, era como lo fundamental, la palabra que salía del púlpito” (E8, hombre, 26 años).

Esta situación desencadena en preocupación de los/as entrevistados, quienes ven en la iglesia una falta de argumentos sólidos y congruentes para posicionarse como referente en la sociedad, punto que se relaciona directamente con el siguiente subapartado.

“(...) Siento que la iglesia ha callado (...) Pero ha callado no porque a veces no quiere hablar (...) sino que a veces siento, calla porque no tiene como los argumentos

suficientes, teológicos, capaz, que el mundo de afuera, de otra corriente sí está teniendo. Como que lo veo muy distante, distante como de entender el contexto histórico, de sembrar conciencia a través de contextos que pasaron. Entonces como que siento que falta un poquito eso, como de aplicar más teología y no convicciones propias de cada líder. Como el pensamiento de Jesús, en verdad” (E8, hombre, 26 años).

6.1.3 Iglesia y desconexión con la realidad social

En suma, estas experiencias contribuyen a un sentimiento constante y paulatino de estancamiento y limitación para los y las jóvenes creyentes dentro de las iglesias pentecostales, favoreciendo por una parte una concepción negativa sobre el funcionamiento eclesial, y por otro, la construcción de una concepción disímil a la tradicional sobre lo que debería ser el actuar de la iglesia.

“(…) Sentía que me estaban como encasillando en lo que yo podía hacer, y eso fue lo que a mí me generó conflicto y por eso me alejé [de la iglesia]” (E9, mujer, 25 años).

Adicionalmente, está el hecho de que en algún punto de su trayectoria congregacional suelen desafiar las normas tradicionales establecidas -en la adolescencia-, lo que les implica recibir “indirectas” y amonestaciones públicas y privadas. Esto se vuelve en una impresión de “no encajar” en la iglesia, por lo tanto, se favorece la salida de jóvenes dentro de este tipo de instituciones religiosas, y a largo plazo un envejecimiento de estas por la falta de renuevo en la congregación.

“No se ha visto como una renovación de generación en la iglesia, porque muchos de los hijos de esos hermanos que están hace 30-35 años congregándose en esa iglesia, ya sus hijos no están, por ende, los nietos tampoco están. Como que están ellos mismos, y siguen envejeciendo y claro, llega gente de afuera pero que no es algo de generación como ocurría antes (...) Hay muchos jóvenes que se desligaron de la iglesia y no han vuelto a ir más” (E5, mujer, 22 años).

Otra de las generalidades que los y las jóvenes ex pentecostales dan cuenta, es lo que ellos/as dilucidan como una discordancia entre la práctica y el discurso cristiano. Esto se refleja en

frases reiteradas transversalmente durante las entrevistas, tales como: condenar, juzgar, hipocresía, rumores y crítica dentro de las iglesias pentecostales; y que son vinculadas a experiencias de interpretación negativa, que finalmente les provoca asociar a la iglesia a un lugar “tóxico” y “venenoso” del cual la hermandad resulta dañada.

“Había muchas personas que juzgaban mucho, pero muchísimo, ¡uy que terrible! Había demasiada crítica, se pelaban entre ellos, y eso obviamente a la gente la aleja, ¿cachai? Entonces sí, era como, igual es como super tóxico en ese sentido, y es normal que la gente se vaya de la iglesia por experiencias malas” (E2, mujer, 23 años).

Todo esto refuerza la idea de que las iglesias pentecostales están alejadas de sus orígenes de servicio social y cada vez más ajenas de la “sociedad”, aquello externo o mundano. Según su visión, esto conlleva a una desconexión de la iglesia con la realidad social y, por lo tanto, el enfoque social de esta institución eclesiástica es desplazado por uno conversional, donde lo importante para la iglesia pasa a ser la misión de “ganar almas para Cristo” a través de la conversión religiosa, y no de su aporte social a la comunidad.

“Por ejemplo, en la escuela dominical, dónde iba, llegaban varios niños que eran de la población (...) y me di cuenta de que habían niños que tenían entre 8 y 13 años y que no sabían ni siquiera leer. (...) ¿qué saco con enseñarle a este niño la palabra de Dios, si ni siquiera sabe leer? Es un cabro que viene saliendo del SENAME y en su familia están todos drogándose. Yo pensaba ¿qué saco con hablarle de Dios?, ¿con [decirle] que hay una salvación?, ¿con que hay una vida después de la muerte, si ni siquiera sabe leer en la tierra? Ahí yo sentía que había contradicciones” (E7, mujer, 26 años).

6.1.4 Deber ser: Fe en práctica

Junto con estas concepciones de iglesia en relación a sociedad, existen planteamientos normativos sobre cómo debiera actuar la iglesia: retomando el rol social de sus orígenes. Uno de los puntos centrales aquí, y en contraposición con la incoherencia práctica/discurso que visualizan, es la fe práctica. En este sentido, los recuerdos y características de valoración positiva que tienen los y las jóvenes dentro de lo que fue su trayectoria congregacional, tienen que ver con experiencias de ayuda social que ocurrían dentro de la congregación misma, por

tal razón, su idea de querer extender este tipo de asistencia -en su mayoría de tipo financiera y de acompañamiento- hacia otras personas e instituciones no cristianas. Esto es porque, según la interpretación de los/las entrevistados/as, la fe va más allá de lo que sucede dentro de los templos o del espacio estructural “iglesia”.

“Positivamente puedo decir... que se generaban grupos como de amigos, dentro de la iglesia, como harto acompañamiento, harto como soporte entre ellos; cariño también, harta preocupación entre los hermanos, como de estar pendiente si a alguien le faltaba algo, si alguien había quedado sin trabajo le iban a apoyar. Esas cosas me parecían como debía ser la iglesia” (E3, mujer, 29 años).

De la mano de lo anterior, los/las jóvenes apuestan por una superación -o reinterpretación actualizada- del imaginario social pentecostal sobre la dicotomía iglesia-sociedad como esferas separadas una de la otra. División que se fundamenta en la desaprobación de aquellas piezas mundanas, liberales y progresistas que suelen encarnarse comúnmente en la figura de “sociedad” para los/as cristianos evangélicos/as de tradición pentecostal. Estas visiones de enajenamiento entre iglesia-sociedad representan para la mayoría de los/las entrevistados/as un retroceso para la iglesia, ya que, con el fin de no mermar su autonomía en dinámicas organizativas y funcionamiento, se estaría privando voluntariamente del rol social que consideran debe manifestar.

“Considero que la iglesia tiene que ser parte de la sociedad, yo entiendo de que se hable mucho de que "estamos en este mundo, pero no somos de este mundo", pero eso no quita de que vivimos en una sociedad, y hay que ser parte de lo que pasa en la sociedad. No podemos hacer ojos ciegos a las injusticias que ocurren en la calle, a las injusticias que hay con la gente. Entonces siento como que la iglesia se encerró en un globo, se encerró en un círculo, de que todo lo que pasaba [afuera]era pecado. (...) Entonces, considero que en esa línea la iglesia tiene que empezar a ser parte de la sociedad en la que vive, ¿qué pasa con el vecino del lado?” (E6, mujer, 22 años).

En pocas palabras, las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales pueden ser resumidas en función de algunas de las características más destacadas de iglesia que entregan los/las participantes: conservadoras y tradicionales. Esto

explicaría lo clausurado de sus ideas y la resistencia a los cambios, de igual modo su desconexión con la realidad social y su pseudo aislamiento de “la sociedad”.

Estas concepciones están en estrecho nexo con la perspectiva de los actores en base a sus experiencias, y el significado que les producen sus interpretaciones. Como se notará a continuación, este ejercicio de interpretación no corresponde a una actividad puramente intelectual, sino que, se constituye como una operación principalmente inconsciente de las disposiciones del habitus (Schäfer et. al, 2019).

6.2 Sobre los factores que influyen en la construcción de las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales

A continuación, se ahonda en aquellos componentes que influyen o potencian la construcción de estas concepciones. Respecto de aquello, los principales hallazgos dan cuenta de que la familia y el acceso a la educación superior, ambos mediados por las experiencias personales de cada uno/a, son elementos apreciables como de vital importancia a la hora de reforzar la construcción propia de concepciones sobre la relación iglesia y sociedad. Conjuntamente, estos mismos -familia, educación superior y experiencias personales- aportan en la toma de decisión final de jóvenes para salir de iglesias pentecostales.

6.2.1 Familia: Inculcación de la libertad religiosa

La familia, como actor social colectivo, especialmente las figuras maternas y paternas, influyen primeramente en el ingreso y mantención dentro del campo religioso de jóvenes ex pentecostales, a través de la inculcación de la fe a edad temprana, asimismo el fomento de valores y hábitos cristianos. De esta forma, gran parte de los/las entrevistados/as reconocen “nacer en el evangelio”, lo que está en correlación directa con su amplia trayectoria congregacional -16 años en promedio- a pesar de su corta edad.

“Nací dentro del evangelio. Desde los 4 años hasta los 12 fue como un poco ir y venir en hartas iglesias, por decisión de mi mamá” (E5, mujer, 22 años).

“Toda mi familia por lado de padre es evangélica, pentecostal. Es una familia que tiene una larga tradición” (E9, mujer, 25 años).

Aquí, las personas que incentivan el acceso al campo religioso son también aquellos familiares que de alguna manera les incitan a tener una “libertad religiosa”, reconociendo en

ellos que su labor principal era de encaminarles en la fe, pues lo fundamental sería la conservación del capital espiritual incorporado, es decir, más allá de la institucionalidad iglesia. La libertad religiosa que les entrega la familia les abre un campo de posibilidades sobre cómo interpretar y vivir la fe. En esta misma línea, algunos/as de los/las jóvenes se sintieron apoyados/as ante la comprensión de sus padres al momento de comunicarles la decisión de desistir de congregarse en una iglesia pentecostal.

“Mi mamá nos crio para que nosotros eligiéramos (...). Ella nos fundamentó en la fe, pero nunca nos dijo “ustedes deben congregarse en esta iglesia, porque esta es la iglesia de la verdad”. Ella nos llevó al conocimiento de Cristo, de la cruz, de la salvación (...). Entonces, en ese sentido, para ella ha sido bastante fácil de asimilar [la salida de la iglesia pentecostal]” (E13, mujer, 28 años).

Por otro parte, estos/as jóvenes reconocen saber de otras situaciones similares, pero donde la familia no expresa el mismo apoyo a su decisión, inclusive se presentan como un obstáculo para desertar de las iglesias. Por esta razón, algunos/as entrevistados/as interpretan que son “afortunados” de tener una familia que les respalde en cuanto a temas de desafiliación religiosa.

“En realidad mis papás siempre me dijeron como “no, en realidad es decisión tuya seguir o no en la iglesia”. Como que de muy chica me dijeron eso. “Nosotros te podemos mostrar esta realidad, pero igual tení´ como otras opciones de ser” ¿cachai? Creo que en ese sentido igual fue como entre comillas “suertudo” porque yo conocía como a otro tipo de familia, otro tipo de gente que su vida giraba en torno a eso, y que su familia era muy tradicional. Entonces no fue así como un escándalo que [yo] no haya querido seguir” (E2, mujer, 23 años).

Por ejemplo, otra de las entrevistadas señala que la dificultad que ha tenido el plantearle este problema a su madre, le ha significado que su afiliación religiosa hoy sea un tema no resuelto del todo. En este último caso, se evidencia la importancia de la conservación del capital religioso institucionalizado:

“Mi mamá obviamente me llevaba a la iglesia, porque era como "allá sé que en Santiago no te estás congregando en ninguna parte, y te tienes que congregar, es una obligación para ti congregarte, tenemos que ir a la iglesia" (E5, mujer, 22 años).

Entonces, se puede advertir la existencia de al menos dos tipos de familias. Ambas confluyen en la importancia de la fe y la mantención del capital espiritual para los y las jóvenes, la diferencia recae en si esto es llevado a cabo de forma institucionalizada o no.

Sobre este punto, Bourdieu (1999) destaca que la familia, como una institución colectiva, funciona en los habitus, como esquemas de clasificación y principio de construcción del mundo social. Además de reproducir y mantener el orden social de la estructura del espacio y de las relaciones sociales a pequeña escala, la familia sería un lugar donde se da -y se transmite- acumulación de capital (Bourdieu, 1999). Esto explica que, en familias de tradición evangélica pentecostal, la fe cristiana es transmitida de padres y madres a hijos/as, pues constituye parte de la familia misma en forma de capital. La inculcación de la fe a edad temprana permite en una gran medida que la base de creencia sea adoptada y mantenida por los/las jóvenes; influenciando en sus disposiciones y praxis religiosas, así como en sus concepciones sobre la relación iglesia-sociedad.

6.2.2 Experiencias personales de interpretación positiva y negativa

En el marco de la realización de las entrevistas, un hecho constante fue que los y las jóvenes participantes hicieran hincapié en un relato basado en sus experiencias e interpretaciones personales. Hay vivencias clave, principalmente de valoración negativa, para los/as jóvenes ex pentecostales, quienes reconocen delimitaron su camino dentro de las iglesias y están en correspondencia con sus concepciones sobre la relación iglesia-sociedad.

Algunas de estas experiencias tienen que ver con situaciones en las que ellos/as fueron testigos, a modo de ejemplo: la legitimación y uso de la violencia hacia niños y niñas, alegando una excesiva disciplina y autoridad dentro de las iglesias pentecostales.

“Se veía mucho el tema de la agresión hacia los niños, que para instruirlos hay que instruirlos, así como con mucha autoridad, y eso implicaba también que a los niños también les pueden pegar, lo he visto 3 o 4 veces [dentro de la iglesia]. No lo hacen

al frente de todos, pero sí en el baño se escucha cuando los niños son reprendidos por las mamás o por el papá y vuelven llorando” (E5, mujer, 22 años).

Otras experiencias, tienen que ver con vivencias compartidas que ocurren dentro de las iglesias, y que según la apreciación de los y las entrevistados/as, le afectan a toda la congregación. En particular, se encuentran aquellos hechos relacionados con personajes evangélicos mediáticos de interpretación negativa, tales como la figura del Pastor Soto, y prohibiciones que para ellos/as son infundadas e irrisorias dentro de las iglesias.

“Yo igual me acuerdo mucho cuando chica, que decían que no había que ver monitos chinos porque eran diabólicos (...) Me acuerdo que, una vez en un tedeum dijeron que Harry Potter también era diabólico, y me acuerdo que cuando lo escuché, en ese mismo momento, como que me reí, como que no pude aguantarlo y me reí” (E10, mujer, 29 años).

Por último, se encuentran las vivencias íntimas, que les perturban directamente y constituyen gran influencia para la construcción de sus concepciones sobre la relación iglesia-sociedad, pues son acontecimientos concretos que marcan su historia de vida religiosa, y en algunos casos su vida personal. Dentro de ellas, se encuentran experiencias de interpretación negativa, tales como: falsas acusaciones, amonestaciones públicas, humillaciones, insinuaciones de índole sexual e inclusive delitos de abuso por parte de líderes y hermanos de iglesias pentecostales.

“En 2012 yo había cumplido 13 años y bueno, pasa que la pareja de mi mamá, quien era el encargado de obra en ese tiempo, comienza a tener actitudes raras hacia mí, y pasa un abuso sexual” (E5, mujer, 22 años).

Todas estas vivencias de interpretación negativa dentro de las iglesias pentecostales están relacionadas con las concepciones de tradición y conservadurismo, la fe cómoda y su percepción de desconexión con la realidad social. Por otro lado, se encuentran algunas vivencias personales de interpretación positiva ocurridas en otros contextos religiosos, fuera de las iglesias pentecostales. Este tipo de experiencias eclesiásticas aumentan el capital religioso de los/as jóvenes entrevistados/as y se establecen como punto de comparación con lo que fue su trayectoria congregacional en iglesias pentecostales tradicionales.

“Las iglesias de allá [Europa] eran, eran otra cosa, realmente era leer la biblia, o sea, los hermanos se dedicaban de verdad a darle comida a los inmigrantes, tenían como onces para homeless (...) Yo me sentí demasiado integrada, y era todo lo contrario a lo que yo había vivido en Chile porque, no sé, [acá] todo era tan de la apariencia, y que “este le dijo esto a otro”, y como rumores y cosas así que... ¡qué lata!, eso siempre me cargó, como el entorno iglesia” (E1, mujer, 30 años).

Así pues, tanto las experiencias de interpretación negativa como positiva, sumado a la libertad religiosa que otorgan algunas familias a estos/as jóvenes, los llevan a una serie de cuestionamientos sobre el funcionamiento de la iglesia y su quehacer en sociedad, además del rol que tienen y deberían tener las personas cristianas.

“(...) Y ahí como que igual empecé a preguntarme, no sé po’, ¿por qué en el púlpito hay puros hombres sentados? ¿Por qué no hay mujeres? ¿Por qué no hay mujeres líderes en algunos grupos? Como que ahí empecé como a cuestionarme muchas cosas. Y ahí ya como que yo empecé obviamente a alejarme” (E10, mujer, 29 años).

Un factor común es que la aparición de cuestionamientos o contradicciones entre lo que se dice en las iglesias pentecostales versus lo que se piensa individualmente, ocurre en el periodo de la adolescencia, donde los/las entrevistados/as concluyen es una etapa clave para definir su propia opinión de las cosas.

“(...) y bueno con el paso de los años fue como... no era la rutina la que me hizo alejarme, sino no fue como donde uno va como en este proceso de aprendizaje, donde no sé, yo empezaba a construir mi opinión como crítica de las cosas, de temas de la sociedad” (E5, mujer, 22 años).

En efecto, lo que la interpretación de las experiencias entrevé, es la capacidad de agencia de los actores, mediante la adscripción de sentido a las experiencias vividas. Las experiencias de contingencia constituyen un rasgo trascendental de la praxis religiosa, ya que combina aspectos cognitivos y materiales, de manera que las interpretaciones religiosas afrontan experiencias de contingencia constantemente (Schäfer et. al, 2018).

6.2.3 Educación superior: Se rompe la burbuja

Uno de los primeros hallazgos acerca de la educación superior como factor influyente en las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y decisión de transitar/salir de una iglesia pentecostal, tiene que ver con la interpretación que hacen los/las jóvenes entrevistados/as de la universidad como un espacio que les abre el conocimiento a otras realidades diferentes a las que vivían en la iglesia.

“(…) Por eso transité de una iglesia a otra, y principalmente creo que está relacionado con el hecho de que al llegar a la Universidad, se te abren como otros mundos” (E13, mujer, 28 años).

Esto está en concordancia con lo que plantean algunos autores que se dedican a estudiar fenómenos religiosos evangélicos. Fediakova (2014), por ejemplo, señala que en la universidad los/las jóvenes pentecostales “se encuentran con otras maneras de pensar, de relacionarse con la sociedad, con otras formas de tener fe o con el hecho de no tenerla” (pág. 246). En esta misma línea, para los y las jóvenes, involucrarse en ambientes no religiosos, les genera la sensación de haber salido de una “burbuja”, lo que guarda relación con la separación constante entre la iglesia y sociedad que se realiza desde el mundo evangélico tradicional.

“Era como que vivía yo en una burbuja, como que en mi mundo pasaba lo que pasaba en la iglesia. Vivía alejada de todo (...) vivíamos como medios alejados como de esta realidad” (E5, mujer, 22 años).

La universidad, y más aún, las carreras¹⁹ que cursaron o estaban cursando los/las participantes de esta investigación al momento de sus entrevistas, potenciaron los cuestionamientos sobre su afiliación religiosa, la institucionalidad iglesia y su vínculo con lo social. A medida que existe un avance curricular en la carrera, se entiende que los/las jóvenes adquieren nuevos conocimientos y herramientas que intentan incorporar en el campo religioso, sin éxito aparente. A modo de ejemplo, una de las entrevistadas, estudiante de derecho, relata su

¹⁹ Dentro de las carreras que cursaron o estaban cursando los/las participantes al momento de las entrevistas se encuentran: Sociología, Ciencia Política, Derecho, Pedagogía y Administración Pública entre otras.

experiencia al querer proponer temáticas de justicia social dentro de su iglesia, en contexto de *Estallido Social*:

“Yo, un montón de veces les dije a mis líderes como "directos", porque es una iglesia igual grande, lo mismo que yo te decía: la ley tiene que ser para toda la sociedad - que tiene a mi carrera impregnada por todas partes-, y ellos así como "no, es que la ley tiene que ser con la mirada en Cristo y si nos salimos de lo que es de Cristo...". Yo les decía "pero es que la ley ya no es así hace miles de años, desde que hay separación de Iglesia y Estado". (E6, Mujer, 22 años).

La educación superior, como capital cultural incorporado e institucionalizado corresponde a una condición objetiva, relativa a la posición en el campo. Debido a que en este caso no es capital religioso, su inversión no siempre es bien recibida dentro de las congregaciones evangélicas pues hay un desplazamiento del capital espiritual por el cultural, y por ende una movilidad relativa en el campo social, más no en el religioso. El imaginario social evangélico de que carreras de ciencias sociales y humanidades significan conocimiento mundano y alejado al servicio de Dios y la iglesia, implica que, muchas veces el acceso a este tipo de carreras se convierta en una decisión cuestionable y reprochable. Algunos/as jóvenes señalaron que, además de no recibir apoyo sobre su decisión profesional, también recibieron comentarios negativos por parte de líderes y hermanos/as.

“Sentía que había muchos prejuicios por lo que yo había entrado a estudiar, como que me lo decían y no tenían como ningún cuidado en decirme "vas a fracasar en la vida porque estás estudiando algo que a Dios no le agrada". Y fueron muchas ocasiones en las que me dijeron como "no, no te va a ir bien", me lo decían como a la cara, sin ningún como tacto " (E5, mujer, 22 años).

En una trayectoria lógica, la familia y el capital espiritual que transmite desde la infancia a los/las entrevistados/as, sumado a las experiencias de contingencia como vivencias de interpretación negativa dentro de las congregaciones pentecostales, y positivas fuera de ellas, a la que se ven enfrentados en la adolescencia y juventud; y la experiencia universitaria como apertura a nuevos contextos y adquisición de capital cultural y social, van potenciando la construcción de concepciones críticas sobre la relación iglesia-sociedad, a la vez que se

llevan a cabo constantes redefiniciones y ajustes identitarios en jóvenes evangélicos/as, ahora ex pentecostales.

6.3 Sobre la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales

En referencia a la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales, entendida como el proceso de interpretación de la realidad social, ya sea del mundo físico o de la significación, a través de la atribución de sentido; destacan aquellas prácticas relacionadas con un componente identitario y estratégico dentro del campo religioso.

6.3.1 Identidad: Sí creo, no soy canuto/a

Como enunciamos anteriormente, las experiencias personales -positivas o negativas- influyen en la percepción sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales. Aquellas experiencias positivas están relacionadas con la idea de iglesia como comunidad y su rol asistencial en contexto de alta vulnerabilidad social. Mientras que, las negativas terminaban por generar una percepción de estancamiento y desilusión del sistema eclesiástico de iglesias pentecostales. Esto tiene que ver con un conflicto entre los escenarios esperados contra los reales, y la incoherencia discurso/práctica dentro del entorno iglesia, donde la congregación estaba lejos de cumplir las expectativas de los/las jóvenes.

“Me decepcioné del sistema, del del sistema burocrático, del sistema de no querer abrir las ideas” (E11, mujer, 29 años).

Este tipo de situaciones conllevan a que la salida de iglesias pentecostales sea evaluada de manera positiva. Algunos/as de los/as entrevistados/as señalaron que esta decisión les trajo sentimientos de paz, tranquilidad y alivio pues fue una forma de resolver los cuestionamientos que tenían al tomar independencia de una afiliación religiosa y de sus normativas.

“Yo creo que [salir de la iglesia] me trajo como un relajo, porque, por ejemplo, como que “pude abrir los ojos”. Por ejemplo, antes yo no me cuestionaba tanto por qué el Pastor puede estar en un puesto grande, pero no una Pastora. O temas actuales, por ejemplo, el aborto, ¿Por qué preocuparse de un feto en vez de estar preocupándose por los niños del SENAME? Como que sí, como que abrí más mi espectro de ayuda” (E10, mujer, 29 años).

En este punto, se acentúa la inexistencia de un sentido de pertenencia hacia denominaciones pentecostales que no representan institucionalmente su identidad como creyente, y por tanto una desconexión con la estructura y funcionamiento eclesiástico tradicional.

“Yo en la iglesia siempre me sentí como ... no sé si rechazada pero no encajaba con la estructura que ellos pensaban. Yo tenía mi... mis propias ideas sobre cómo encaminarme en el futuro” (E1, mujer, 30 años).

Algunos/as de los/as entrevistados/as señalaron seguir teniendo un interés en el fenómeno religioso a pesar de su desafiliación de una iglesia. Esto está asociado al capital espiritual que adquirieron en su formación cristiana, y que en unos/as participantes es aprovechado, pero fuera de la institucionalidad, abriéndose paso a la exploración de una identidad religiosa propia.

“A mí igual me interesa como lo religioso, como, o sea, me causa como intriga, como que todavía siento que es un fenómeno que todavía no descubro bien, y que me gustaría seguir investigando sobre eso” (E2, mujer, 23 años).

De igual modo, independientemente de si los/las jóvenes comenzaron a congregarse en otra denominación o dejaron definitivamente de congregarse, en algún punto de su trayectoria congregacional estuvo la intención de no mezclarse con la imagen de evangélico/a tradicional, y realizar una distinción identitaria entre la postura religiosa personal (identidad individual) y la congregacional (identidad colectiva) que, a su parecer, no les representaba. Presentándose una estrategia de distinción como instrumento de diferenciación identitaria (Gutiérrez, 2004).

“Nunca le dije yo a nadie que iba a la iglesia [pentecostal] porque de verdad me daba vergüenza (...) era porque la gente canuta yo la encontraba una vergüenza ¿cachai?, como... no quiero que sepan que soy como ellos” (E1, mujer, 30 años).

En casos de migración religiosa hacia otras denominaciones no pentecostales, existe una preferencia por distanciarse hacia una fe más racional y práctica, que destaca por un pensamiento crítico sobre el trabajo de la iglesia en sociedad y la ejecución del rol social cristiano fuera de las iglesias. Adicionalmente, mayor conocimiento bíblico y teológico y una

postura menos limitada sobre la interpretación y práctica religiosa individual. Nuevamente destaca la concepción de fe más allá de la iglesia.

“Entonces, ahora, cuando hablaba del rol de la iglesia en la sociedad, me refería a entender que no solamente se trata de una liturgia y de realizar ceremonias y actividades dentro de cuatro paredes, sino que se trata de hacer el bien a la sociedad. O sea, en la Biblia, claramente una parte dice que “ir por el mundo y predicando las buenas nuevas del Evangelio”, pero entender que no es solamente salir afuera con un megáfono a predicar, digamos leyendo un versículo bíblico, sino [que] se trata de poder con nuestras acciones hablar” (E12, hombre, 23 años).

El proceso de ajuste identitario ocurre durante toda la trayectoria congregacional, pero se hace más evidente en la adolescencia y juventud naciente, ya que la formación de la identidad es llevada a cabo continuamente a través del procesamiento de la experiencia por la percepción, evaluación/juicio y acción (Schäfer et. al, 2020). En este sentido, las personas entrevistadas prefieren vivir su fe sin catalogarse con los estereotipos tradicionales de cristiano/a evangélico/a, de hecho, ante la pregunta de si se definirían como cristianos/as o no en la actualidad, muchos/as expresan que aún siguen creyendo, pero evitan la etiqueta denominacional; esto ocurre en aquellos casos en que dejaron de congregarse.

“Es difícil, sabes que lo he pensado bastante, pero no sabría si encasillarme y decir “ser cristiana es lo que me identifica”, porque sí efectivamente creo en Jesús, creo que él vino para salvarnos, creo que murió en la cruz por nuestros pecados, lo creo firmemente. Y sí, cuando me preguntan de qué religión soy, yo sí digo “soy cristiana”, así me presento, pero también me lo cuestiono” (E3, mujer, 29 años).

En base a lo expuesto, se puede apreciar que las identidades son modeladas relacionamente y experiencialmente, de manera que, la construcción de identidad pone énfasis en el actor: su identidad colectiva e individual, sus intereses y estrategias dentro del campo, así como sus contextos de vida (Schäfer et. al, 2020).

6.3.2 Estrategia dentro del campo

Para Schäfer et. al (2018), los actores producen el sentido a sus experiencias, transformándolas por medio de procesos que generan percepción, juicio y una orientación de

la acción -lo que a su vez es modelado por el habitus- orientando y limitando de este modo la producción de estrategias dentro del campo. En este contexto, es posible reconocer estrategias en tres momentos diferentes: pre-salida de la iglesia pentecostal, salida y post salida.

Ante la serie de cuestionamientos que viven los y las jóvenes desde su adolescencia en las iglesias pentecostales, se aplican estrategias de subversión desde su posición, que son limitadas por el restringido capital religioso y por la poca trayectoria congregacional que poseen a diferencia de las personas que figuran en las esferas de poder eclesial. Estas estrategias se reconocen principalmente en mujeres y luego de haber cumplido la mayoría de edad, donde desafían las normas establecidas, sobre todo en cuestiones estéticas. Por ejemplo, el uso de pantalones, maquillaje o tinturas en el cabello que suele estar prohibido.

“Yo dejé de pertenecer a este grupo a los 21-22 porque me empecé a teñir el pelo de colores, y como que fui como juzgada, así como súper tajante. Quizá la gente me decía, así como “ah no, se te ve lindo, pero como que no es del Señor”, algo así”. (E10, mujer, 29 años).

La resistencia de cumplir con las reglas visuales está justificada mayoritariamente en una interpretación doctrinal propia, sobre el amor de Dios no condicionado por la vestimenta, y secundariamente en las malas prácticas dentro de las iglesias pentecostales, tales como administración deficiente del dinero congregacional.

“Yo creo que fui con vestido hasta los 22-23 años y ahí dije: no, no me importa nada. O sea, cuando empecé a cachar como que no sé, el ambiente era turbio, bueno en relación a las platas, en relación al comportamiento que tenía la gente; o sea, ¡ir con pantalones no es nada! como que Dios me va a seguir queriendo tal como soy” (E1, mujer, 30 años).

Al percibir que no pueden alterar el orden establecido, ni que ellos/as pueden adaptarse a él sin sacrificar sus propias convicciones, deciden evaluar la opción de salir de la iglesia. En la generalidad de los casos esta decisión no es llevada a cabo de manera impetuosa o precipitada, sino que, planificadamente, lo que explica que las salidas de la iglesia pentecostal sean frecuentemente de manera paulatina.

“Yo diría que fue paulatino. Muy de a poco hasta que me volví a sentir como muy ajeno a todo lo que pasaba. Me sentía muy como en un círculo muy especial, pero muy fuera de todo” (E8, hombre, 26 años).

Algunos/as jóvenes, como parte de su estrategia de salida, ven en las restricciones de reuniones sociales y actividades cúllicas en contexto de crisis sanitaria por pandemia, la oportunidad de salir para no dar explicaciones o enfrentar recriminaciones.

“Ahora ya pasaron los años... fue todo como lento, y claro estuvo estallido social, pandemia entremedio, entonces no se notó, no se ha notado que yo no estoy yendo a ninguna parte” (E8, mujer, 22 años).

Estas situaciones contextuales y el apoyo de los padres son utilizados a su favor a la hora de salir de las iglesias pentecostales.

“Mi papá igual me apoyó en ese proceso. Entonces, como que me explicó finalmente de que lo importante no era pertenecer a una congregación, sino ser buen cristiano” (E9, mujer, 25 años).

En otros relatos, el salir “de manera correcta” aparece como mediador de las estrategias de salida. Esto implica no hacer un revuelo público para no influenciar a otros con su decisión, pues dilucidan la vitalidad de la reflexión e interpretación personal durante la trayectoria religiosa.

“No, no lo comenté, porque tenía miedo como de herir como las susceptibilidades de alguien, como decirles “esto no me acomoda a mí”, y como darle cabida a que le incomodase a otro. O sea, si a mí me incomoda, no quiero que te incomode a ti. Trataba de ser muy respetuoso con el proceso de cada uno en realidad, como que muy personal” (E8, hombre, 26 años).

Concretamente, las salidas se dan en tres formas diferentes, y cada una representa una estrategia de movilidad dentro del campo religioso. La primera y mayoritaria es una salida no institucional, esto involucra procesos particulares de reinterpretación de la fe pues no hay una congregación que sirva como facilitadora de la experiencia religiosa. Aquí se puede hablar de “creyentes móviles o desregulados” (Bravo, 2020, pág. 133)

“Yo siento que igual una de las cosas que dejó tranquilo a mis viejos cuando yo les dije “no voy a participar más en la iglesia”, era porque yo no soportaba la idea de estar en la iglesia porque encasillaba demasiado la fe para mí” (E8, hombre, 26 años).

La segunda es hacia Iglesias Históricas y Reformadas (Bravo, 2020), luteranas o presbiterianas, relacionadas directamente con la reforma protestante del siglo XVI y que destacan por una fuerte preparación teológica guiada hacia una fe más racional.

“(…) Tengo que volver una y otra vez a esta fe más racional. Y yo creo que sí estuviera en otra iglesia, que no fuera como que tuviera los fundamentos de la fe tan marcados, probablemente yo hubiera desertado hace mucho” (E14, mujer, 29 años).

La tercera es hacia iglesias no denominacionales y neopentecostales, caracterizada por prácticas religiosas menos tradicionales y por ende más espacio de acción para los/las jóvenes creyentes.

“Es una iglesia bastante grande, está como [en] una época, digamos, “más moderna”. Es un ambiente donde participan muchísimos jóvenes y la iglesia en todas sus aristas que tiene, considera la participación de todas las personas” (E15, hombre, 29 años).

Estas últimas dos son estrategias de salida institucional, donde se hace hincapié a la importancia de congregarse debido al sentido comunitario que otorga la iglesia.

“Después de bastantes reevaluaciones sobre esa misma creencia (...) aunque alguien de repente llegue y me diga “encontramos las pruebas 100% científicas de que realmente Dios no existe”, y me lo dicen tal cual, aun así [yo] seguiría con este estilo de vida, porque siento que es como el mejor para vivir en comunidad. Entonces en cierta forma hay un tema de creer, también hay un tema de filosofía de vida por así llamarlo” (E12, hombre, 23 años).

Post salida de las iglesias pentecostales, muchos/as de los jóvenes encuentran en personajes clave de valoración positiva, un recurso para mantenerse en contacto con visiones religiosas más críticas. Este es el caso de Esteban Quiroz, reconocido bloguero evangélico ex pentecostal, cuya página de Facebook, “El Otro Canuto”, se vuelve un espacio para compartir opiniones y experiencias que vinculan lo social y religioso.

“A mí me llena mucho de esperanza que exista gente como el Otro Canuto, gente así comprometida de pronto con el mensaje original de Cristo que es “amaos los unos a los otros”” (E2, mujer, 23 años).

Este tipo de personajes aminoran en algún grado el desencanto con la religión producido en iglesias evangélicas pentecostales, pues dan cuenta de ideas y reflexiones que escapan de las tradicionales, y que vienen a demostrar la diversidad de pensamiento de las iglesias evangélicas.

“Por un lado están predicando el amor de Dios, la fe y todo, pero por otro está bien matar gente por sus ideales políticos (en referencia al periodo de dictadura militar). Esa era una de las cosas que detestaba de las iglesias evangélicas en general, y por las que decidí salirme, y pensaba así hasta que encontré páginas en facebook como el Otro Canuto” (E3, mujer, 29 años).

Del mismo modo, los y las jóvenes también rompen con el estereotipo clásico de evangélicos/as como personas de posicionamiento conservador, encontrando en la postura de estos personajes de valoración positiva, identificación religiosa.

“La página del Otro Canuto, que considero que es como un tipo de cristiano bien progre, se acerca y se asemeja como a mi forma de pensar ahora” (E7, mujer, 26 años).

De acuerdo con ello, Gutiérrez (2004), a partir de la teoría de Bourdieu sobre las prácticas sociales, considera que estas deben ser entendidas en términos de las estrategias desplegadas no conscientemente en el campo, aplicadas para defensa de los intereses y como una forma de adaptación. Es así como las prácticas religiosas implican decisiones donde el agente, de manera no concebida, emplea estrategias discursivas y accionarias para su ajuste identitario dentro del campo y conservación de capital espiritual, a pesar de la salida o migración religiosa.

6.4 Sobre la lógica práctica subyacente a las concepciones acerca de la relación iglesia-sociedad y a la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales

Hay que recordar que lógica práctica refiere al lado subjetivo de la relación habitus-estructura; corresponde a configuraciones o esquemas dispositionales con los que los agentes

forjan interpretaciones de mundo y por otro lado prácticas, por ello sus efectos son perceptibles en lo discursivo y performativo (Schäfer et. al, 2018).

A causa de lo anterior, este subapartado está dividido en tres secciones. En la primera de ellas se reseña brevemente las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales, la segunda describe su praxis religiosa, y el tercero y último corresponde a la elucidación de la lógica práctica religiosa subyacente, gracias a la construcción de un cuadrado praxeológico.

6.4.1 Concepciones: Dimensión interpretativa²⁰

Las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales están en estrecha relación con la percepción de iglesia que han formado y su posición desventajosa dentro del campo religioso. En función de ello, las experiencias y su interpretación negativa/positiva dentro y con las congregaciones pentecostales influyen de manera significativa la construcción de sus concepciones, donde iglesia aparece como una institución religiosa con rasgos tradicionales y conservadores, asentados en una fe basada en elementos visuales: en términos materiales la estética pentecostal diferenciada en sexo, y por otro lado espiritual, la manifestación del Espíritu Santo en danzas y dones.

Para los/las entrevistados/as, los sistemas doctrinales pentecostales se mueven dentro de una lógica donde son legítimas las prácticas de amonestación y disciplina en contra de aquellas personas que no cumplan con estas reglas del espacio normativo religioso, con el fin de mantener un funcionamiento congregacional altamente jerarquizado. La reproducción de este tipo de prácticas, que para los/las jóvenes es opuesta al sentido religioso cristiano fundamental, están en contraposición con su interpretación de iglesia con un fuerte rol social y una fe elementalmente de acción y en coherencia con su dimensión discursiva. Es así como, algunos de los códigos con mayor densidad son afines a palabras como: condenar, juzgar, rumores y críticas, que hacen referencia a dinámicas características dentro de las iglesias pentecostales.

“Las cosas que no me gustaban era la doctrina demasiado arcaica, y alejada de... de lo que era, lo que es para mí el mensaje de Jesús, que es como amar a Dios por sobre

²⁰ Véase Ilustración 4 en Anexo 7: Nubes de códigos.

todas las cosas y amar a tu prójimo como a ti mismo, ¿ya?, eso no pasaba, porque había mucha crítica, mucho juzgar, por ejemplo, si una niña aparecía un día con un mechón de pelo rosado era satánica, al infierno inmediatamente (...) cosas así, me pateaban de esa iglesia” (E3, mujer, 29 años).

Otro punto para considerar es el refuerzo constante de una dinámica eclesial marcada por la manifiesta diferenciación entre las posiciones que concentran el capital espiritual y las que no. Esto se cimienta en concepciones basadas en experiencias personales donde la iglesia es asociada a estos componentes tradicionales, conservadores y de estructura fuertemente jerárquica, donde los/las jóvenes perciben fundamentos machistas y adultocéntricos basados en una interpretación bíblica deficiente debido a la falta de formación teológica y social de pastores y predicadores.

Las personas con autoridad dentro de las iglesias pentecostales suelen ser en su mayoría hombres, quienes refuerzan ideas donde las mujeres y jóvenes parecen no tener cabida en la toma de decisiones, dejándolos en una posición relegada en que su campo de acción es coartado, dificultando la propiciación de cambios estructurales. Estas concepciones de iglesia están vinculadas con la imagen de iglesia alejada y desconectada de la realidad social y de su rol comunitario, es decir, en términos de representación de la fe en el actuar para beneficio común y próximo. A fin de cuentas, se potencia un fenómeno de migración juvenil y envejecimiento en iglesias.

“Me gustaría que fuese una iglesia más comprensiva, una iglesia que diera cabida a nuevos temas, que no se aislara de los temas porque según su interpretación, la Biblia dice tal cosa (...) [Sino que] darse la capacidad de reflexionar sobre lo que pasa y no sólo condenar lo que pasa, sino del por qué pasa, o qué estamos haciendo nosotros [como iglesia] para que esto no pase tanto. Ser un poco más cercano a los jóvenes, a la juventud (...) Hablar de la espiritualidad, de Jesús, de la fe, de lo que es tener fe afuera” (E8, hombre, 26 años).

Los sentimientos de estancamiento en cuanto al desarrollo personal y espiritual dentro de las iglesias pentecostales, adicionalmente a lo que los/las entrevistados/as descifran como constantes contradicciones, son resultado de las tensiones discurso-práctico que a nivel experiencial e interpretativo demuestran incoherencia: En sus vivencias intraeclesiales de

valoración negativa no encuentran un sentido religioso vigoroso, más bien un desajuste entre lo que debe ser iglesia y lo que realmente es.

Sumado a lo que son sus vivencias personales, el ingreso al campo y fomento de libertad religiosa, facilitado por la familia para conservación e inversión de capital espiritual por sobre la institución iglesia, permite a estos/as jóvenes extender sus posibilidades sobre cómo interpretar y vivir la fe. Pero, sin dudas, un elemento trascendental y transversal en los/las entrevistados/as, que potencia la construcción de concepciones sobre la religión iglesia-sociedad e ideas para el quehacer religioso, es el ingreso a la universidad, pues el campo de la educación superior les proporciona nuevas herramientas para su interpretación religiosa y social.

“(…) Es que yo creo que igual como que en la Universidad... bueno, lo que yo estudié, como que tengo que observar mucho a la gente, y ahí como que empecé a poner en práctica como la observación y empecé a hacer[me] como estas preguntas” (E10, mujer, 29 años).

De este modo, y desde el enfoque praxeológico, la religión es una actividad social donde las personas se involucran a nivel corporal, mental y espiritual; como dirían Schäfer et. al (2018) “las personas están involucradas con cuerpo, mente y alma” (pág. 382). Así pues, las concepciones de jóvenes ex pentecostales, y sus creencias en general, son una porción, siendo su contraparte, la capacidad de acción que los y las creyentes tienen en referencia a otros actores religiosos y a propósito de las oportunidades y limitaciones propias de su situación: posición en el campo y distribución de capitales (Schäfer et. al, 2018).

6.4.2 Praxis religiosa: Dimensión experiencial²¹

Cabe tener presente que, la religión como praxis social, implica el resultado de la interrelación dinámica y constante entre el habitus, capital y campo. Es así como, las prácticas materiales y discursivas con sentido de jóvenes ex pentecostales guardan relación con los conceptos de identidad y estrategia.

Dentro del proceso de interpretación de la realidad social y de construcción de concepciones sobre la relación entre iglesia y sociedad, paralelamente los/las jóvenes van formando una

²¹ Véase Ilustración 5 en Anexo 7: Nubes de códigos.

identidad multidimensional, donde el factor educacional y el contexto social -como condiciones objetivas- les entregan una posición singular para resolver y reaccionar ante las vivencias de valoración positiva y negativa que enfrentan en/con iglesias pentecostales y la religión en general. Del mismo modo, les permite posicionarse reflexivamente como un nuevo pensamiento generacional, opuesto al tradicional. A raíz de aquello, la iglesia pentecostal es reconocida como una otredad respecto de su identidad personal.

“Para mí la iglesia es como, sinónimo no sé, como de gente vieja, de gente que de verdad todavía siento que no está evolucionando a los tiempos que están pasando ¿cachai? Es que es toda gente mayor creo yo, por lo menos en mi iglesia pasa eso, como que... muchos jóvenes por lo mismo creo que se han ido po’, porque los mismos ideales que estaban no sé, hace 50 años, siguen estando ahí. Entonces es como otra generación” (E2, mujer, 23 años).

A pesar de que, en algunos casos discursivamente se plasman sentimientos de decepción hacia la institucionalidad, hermandad, y en algunos casos hacia la figura de Dios, durante el proceso evaluativo de las decisiones tomadas, los y las jóvenes hacen un balance positivo de la resolución de haber salido de la iglesia pues la intensificación de un escaso sentido de pertenencia hacia denominaciones pentecostales, vuelve insostenible en el tiempo el congregarse dentro de un grupo del cual no se sienten parte debido a sus visiones acríticas y desactualizadas.

“Llegó un momento en el cual uno comienza a crecer, y por lo tanto, tiene cierto poder de decisión, y claro, si yo iba a ir a un lugar donde encontraba que se exigían cosas que ni siquiera eran bíblicas o más que eso, cuando había una mente un poco cerrada, o no un pensamiento más actual, hubiera preferido no ir” (E12, hombre, 23 años).

Mediante la puesta en juego de sus estrategias de movilidad dentro del campo religioso, se va transformando su identidad religiosa, evolucionando hacia identidades distantes del tradicionalismo pentecostal. Lo anterior no quiere decir que los y las jóvenes entrevistados/as nieguen su paso por iglesias pentecostales, de hecho, ocurre el fenómeno contrario. Reconocen que, dentro de su trayectoria congregacional, este tipo de iglesias fueron parte

importante de su formación e identidad cristiana, y, en definitiva, son constitutivas de su proceso de ajuste identitario.

“[Recuerdo a la iglesia pentecostal] con mucho cariño. Con cariño, pero con distancia. Estoy muy agradecida de las personas que me guiaron cuando recién estaba partiendo, de esas hermanas dorcas que oraban tan fervientemente (...) Pero claro, sumando, restando... es con cariño, pero con distancia” (E14, mujer, 29 años).

En referencia a las estrategias, antes de salir de las iglesias son aplicadas estrategias de subversión como desafíos a la norma eclesial, principalmente estéticas. Luego, para la salida, destacan estrategias que van en línea con el sentido del juego: la mayoría sale de forma paulatina y planificada (disminuyendo sosegadamente la frecuencia en la que se congregan), y, por otra parte, algunos/as jóvenes toman provecho de situaciones contextuales de contingencia para salir desapercibidamente. Por ejemplo, obtienen ventaja en pandemia, de que las actividades cúllicas sean virtuales, y por lo tanto no se haga evidente su ausencia presencial.

“Obviamente no fui por pandemia, así que ahí, por decirlo como en la jerga juvenil, fue como que pasó piola [la salida de la iglesia]” (E5, mujer, 22 años).

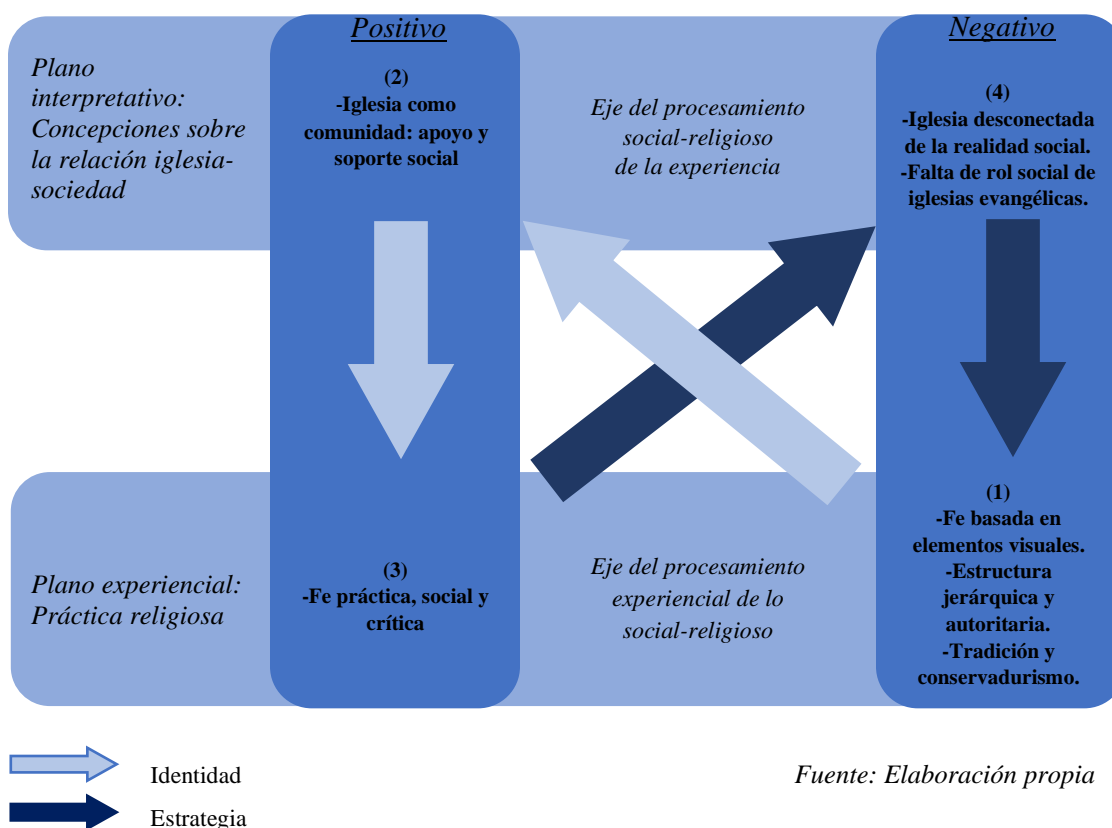
Todas las estrategias adoptadas, incluyendo las salidas por vía institucional, hacia iglesias reformadas y no denominacionales o neopentecostales, y por una vía no institucional donde destacaba el componente personal para la reflexión y exploración espiritual no medida por una iglesia, se van configurando para la identificación religiosa. Esto ocurre no solo por sus limitaciones y oportunidades, sino que por las formas de percepción y evaluación determinadas (Delgado, 2019), en otras palabras, su habitus. Es así como, la praxis religiosa de jóvenes evangélicos/as ex pentecostales está caracterizada por estrategias de movilidad dentro del campo religioso, hacia una fe mediada institucionalmente o no, pero en distancia a la imagen denominacional pentecostal.

6.4.2 Cuadrado praxeológico

Por medio de la lógica práctica, las personas perciben, ordenan, toman decisiones y actúan basados sus contenidos cognitivos, valorativos y afectivos (Schäfer, 2009), por ende, la funcionalidad del modelo de cuadrado praxeológico permite la reconstrucción del proceso de

interpretación experiencial de las personas (Schäfer et. al, 2019). La ventaja, es que el modelo del cuadrado praxeológico es una matriz teórica y metodológica cuya utilidad radica en que permite establecer y ordenar visual y lógicamente los contenidos semánticos manejados por los actores, lo que facilita una comprensión del fenómeno social investigado en virtud de la simplicidad del modelo, ya que es estructurado mediante conectores lógicos básicos (Schäfer et. al, 2019). A partir de los resultados principales de la presente investigación, y que fueron enunciados con anterioridad, el modelo de cuadrado praxeológico resumen puede ser representado de la siguiente forma:

Ilustración 1: Generación de sentido práctico básico



De esta manera, el cuadrado praxeológico entrega relaciones lógicas que pueden tratarse como transformaciones que generan sentido práctico²² (Schäfer et. al, 2020), es decir, el sentido tras la praxis mental (interpretación) y material (práctica).

²² Cabe recordar que el sentido práctico no es una acción racional ni una reacción mecánica, sino que es una especie de sentido del juego que permite realizar ajustes ante las exigencias del campo (Fernández J. M., 2003).

Los elementos son ordenados en dos planos en base a dos columnas valorativas (positivo y negativo). Uno en el que lo social y religioso es experimentado/vivido, y otro en el que esto es interpretado. Para su comprensión, es necesario concebir que, los actores modelan la generación de identidad mediante el procesamiento de las (1) experiencias negativas, desde una (2) interpretación positiva contrapuesta, constituyendo así (3) experiencia positiva, que luego es orientada a la acción (estrategia), pasando por la (4) interpretación de las experiencias negativas y termina dirigiéndose en contra de (1) estas últimas (Schäfer et. al, 2020).

Así, las experiencias negativas relativas a la iglesia pentecostal, tales como una fe basada en elementos visuales y una estructura jerárquica y autoritaria, son reinterpretadas positivamente, con un fin identitario para la distinción de la imagen tradicional y conservadora, de forma tal que, la figura de iglesia como comunidad aparece como un nuevo horizonte de posibilidades para instituir una práctica social-religiosa asentada en una fe práctica. Estratégicamente, esta experiencia positiva se posiciona como una crítica hacia lo que es la interpretación de las experiencias negativas: una iglesia desconectada de la realidad social y alejada de su rol de servicio fundamental y originario. Las estrategias de fuga y movilidad para salir de las iglesias evangélicas pentecostales y las nuevas formas de interpretar y vivir la fe se orientan para hacer frente a las experiencias negativas (fe basada en elementos visuales/ estructura jerárquica y autoritaria/ tradición y conservadurismo). En consecuencia, aquellas experiencias e interpretaciones negativas se condensan en la figura de lo que “es” iglesia para los y las jóvenes ex pentecostales, presentándose como un contrario absoluto ante las experiencias e interpretaciones positivas, correspondientes a lo que “debería ser” iglesia.

En suma, durante estos procesos interpretativos, los actores emiten juicios que les permiten posicionarse en el campo de acción y generar una identidad social-religiosa crítica. Asimismo, desarrollan estrategias para hacer frente a las condiciones estructurales y a sus adversarios dentro del juego (Schäfer et. al, 2019), nos referimos a aquellas posiciones con alto capital espiritual y autoridad eclesial.

Teóricamente, el concepto de habitus en Bourdieu manifiesta de qué manera las personas “desarrollan disposiciones de percepción, juicio y actuación en correspondencia con sus

condiciones socioculturales y a través de su proceso de socialización” (Schäfer, 2009, pág. 56). Por ello, el HabitusAnalysis, como una técnica exploratoria de investigación social para la lógica práctica entendida como una forma de operación del habitus, pone en evidencia la correspondencia de las condiciones objetivas del discurso (condiciones de existencia y las posiciones relativas) con la estructura de las disposiciones que orientan y limitan la producción del discurso, así como su sentido social (Schäfer et. al, 2018). Así pues, para complementar el análisis del sentido práctico realizado por intermedio del cuadrado praxeológico, es necesario un análisis de aquellos los factores objetivados de la praxis, lo que puede ser llevado a cabo por un análisis de modelos de campos y del espacio social (Schäfer et. al, 2019), que hacen énfasis en las posiciones diferenciadas, distribuidas a partir de los diversos capitales.

En este caso, se limitará a realizar una breve descripción de aquellos factores objetivos que influyen en la construcción de concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales, ya que el objetivo principal está centrado en las lógicas prácticas subyacentes, y no su lógica de praxis. Por consiguiente, se retomará uno de los resultados principales, a saber, la educación superior como componente clave para transformaciones identitarias y la orientación para la acción religiosa.

La universidad representa para los/las jóvenes pentecostales un mundo nuevo y diverso, cuya dinámica incita a los/as evangélicos/as a fortalecer su participación ciudadana en sociedad (Fediakova, 2014), pero, además, en términos objetivos encarna beneficios específicos. Los títulos escolares, en forma de capital cultural institucionalizado, garantizan la obtención de competencias culturales, que son validadas y permiten el reconocimiento social de quien lo porta (Bourdieu, 1987). En este sentido, la educación superior es una inversión que puede ser convertida en valor dinero debido a su uso dentro del mercado laboral (Bourdieu, 1987), por este motivo, otorga una posición relativa mejor en el espacio social respecto de aquellos que no poseen títulos escolares. Sin embargo, esta movilidad ascendente ocurre a nivel macrosocial, en la estructura de posiciones, más no en las congregaciones pentecostales, pues aquí el ascenso a puestos de poder está dado por el capital espiritual y sobre todo por la mayor experiencia en el campo religioso, privilegiando a generaciones mayores en lugares de autoridad en desmedro de los/as jóvenes.

En definitiva, el capital cultural gestado en la universidad, como factor determinante para la condición objetiva, entrega a los/las jóvenes pentecostales nuevas herramientas que amplían su forma de interpretar el mundo social y religioso; por lo que, como ha quedado manifiesto, los/as jóvenes evangélicos/as con mayor educación son capaces de cuestionarse y cuestionar el sistema religioso en el que se encuentran, y complejizar su praxis religiosa fuera de las iglesias pentecostales, dando paso a modificaciones no mentadas y paulatinas en su habitus religioso y lógica práctica (estructura disposicional). Por lo tanto, un sentido práctico disímil al tradicional pentecostal.

“(…) Es como ese dilema, donde mis pensamientos ahora, mis convicciones son tan radicales a lo que se predica en la iglesia [pentecostal], que son polos opuestos pero muy extremos, que creo que ya no pueden converger como en ningún sentido” (E5, mujer, 22 años).

Justamente, los y las jóvenes entrevistados/as perciben la existencia de diferencias sustantivas entre sus concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y praxis religiosa, y la que existe en iglesias pentecostales. En este mismo sentido, generaciones de jóvenes evangélicos/as viven constantes situaciones conflictivas que en la mayoría de las veces termina con su salida.

VII. Conclusiones y reflexiones finales

En síntesis, las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad de jóvenes ex pentecostales están relacionadas por un sentido lógico con su plano experiencial. Las condiciones objetivas relativas a su posición en el espacio por la distribución de capitales y sus experiencias particulares dentro de iglesias pentecostales configuran disposicionalmente a los actores de manera tal, que su interpretación de la realidad religiosa y social adquiere un sentido práctico no solamente individual, sino que generacional. No es pura casualidad que jóvenes de entre 18 y 30 años que comparten vivencias y capital cultural similares, consigan un discurso equivalente sobre su fe y praxis religiosa.

La percepción de jóvenes que pertenecieron a congregaciones pentecostales sobre la iglesia pentecostal es la de una iglesia distante de la realidad social. Concepción que tiene que ver con características tradicionales y conservadoras, y la rigidez en su estructura; esto va en

línea con la hipótesis de investigación, que dice encontrar posturas conservadoras en iglesias pentecostales con feligresía y liderazgo en su mayoría adulto, faltando por incluir uno de los hallazgos principales: la masculinidad del liderazgo. Esta es una de las principales características de las iglesias pentecostales: la alta autoridad de pastores hombres sobre la hermandad, quienes se constituyen como referente para la toma de decisiones dentro y fuera de las iglesias. No seguir sus órdenes significa en la lógica del campo rebeldía, insubordinación que es ejecutada en mayor medida por jóvenes que desplazan a los pastores, a través de un discernimiento bíblico personal, como figura representativa primordial para su vida cristiana (Fediakova, 2010).

A diferencia de lo esperado, únicamente la familia aparece como un actor influyente a la hora de construir las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad, y esto ocurre indirectamente por medio de la inculcación de la libertad religiosa. No se visualiza en el discurso a otras figuras influyentes como la congregación, líderes espirituales o amigos/as, pero sí se atribuye gran influencia a las vivencias personales, que tienen que ver con el desarrollo de su historia de vida. Conjuntamente, la mejora relativa en la posición en el espacio social, otorgada por su nivel educacional, les permite enajenarse de las concepciones más frecuentes sobre la relación iglesia-sociedad como un binario opuesto y sin vínculo. En tal sentido, la educación superior implica fuertes cambios en la religiosidad de jóvenes evangélicos/as, quienes manifiestan haber salido de una burbuja donde su vida social y personal giraba en torno al grupo y dinámica iglesia.

Respecto de su praxis religiosa, esta se caracteriza por llevar a cabo estrategias de movilidad dentro del campo, pero, a diferencia de nuestra hipótesis, esto no ocurre buscando un mayor acceso a capital espiritual, sino que, en base a un ajuste identitario. Por lo mismo, la salida desde iglesias pentecostales muchas veces no es por vía institucional hacia otras congregaciones, más bien hacia una fe de interpretación libre y desestructurada.

Todo esto se constituye como una relación dinámica y lógica, donde lo que se concibe, interpreta y se lleva a la acción está efectuado por el habitus, como elemento mediador entre la estructura y la historia de vida. Específicamente, esta lógica práctica efectivamente está marcada por un alto contraste entre interpretación-experiencia negativa e interpretación-experiencia positiva, que deja entrever una crítica de los/las jóvenes hacia las actitudes

pasivas y neutras de las iglesias pentecostales en razón del acontecer social y por la importancia descomunal a los elementos de estética visual. Esta lógica práctica vislumbra a grandes rasgos lo que puede llamarse un habitus religioso no tradicional.

Puede sostenerse entonces que las lógicas prácticas tras las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad, y la praxis religiosa de jóvenes ex pentecostales de entre 18 y 30 años se sitúan como una configuración disposicional donde el sentido práctico está gestado por una relación dinámica y lógica para desmarcarse de la identidad pentecostal clásica y por estrategias para posicionarse contrariamente a las formas de interpretación, concepciones y praxis religiosas tradicionales acríticas. De esta manera los y las jóvenes, que se identifican como ex pentecostales, construyen sus concepciones acerca de la relación iglesia-sociedad otorgando una interpretación con sentido a sus vivencias religiosas, relacionándose en concreto con su práctica religiosa. De ello deriva el cuestionarnos por cómo la organización y estructura de las iglesias pentecostales tradicionales está afectando en la construcción de una identidad pentecostal, que los/las jóvenes perciben como visiblemente alejada de su realidad y su compromiso social, resultando en que un grupo importante de juventudes no quiera ser parte de la institucionalidad iglesia.

Metodológicamente, el corazón de esta memoria de título está compuesto por el modelo de cuadrado praxeológico, que resultó ser un acierto puesto que su simpleza permite que su comprensión sea casi intuitivamente, por lo tanto, es una herramienta que abre el conocimiento hacia las personas que estén interesadas en estos fenómenos religiosos, y que no necesariamente sean parte de la academia de las ciencias sociales. Ahora bien, esta investigación de igual manera constituyó un reto, pues si bien existen trabajos desarrollados mediante esta estrategia -cuadrado praxeológico-, a la vez que hay bastante fundamento teórico para su uso, no hay disponible suficiente material dedicado a explicar empíricamente cómo se lleva a cabo su construcción. Esta “limitación” podrá dar un giro y convertirse en provechoso mientras constituya un incentivo para su utilización en otras investigaciones e ir aprehendiendo en la práctica investigativa del quehacer social metodológico.

De cualquier forma, y considerando lo conciso de este trabajo, cuyo fin principal era entregar un panorama general del proceso interpretativo lógico de jóvenes relacionado a la construcción de su praxis religiosa y sus esquemas de percepción y pensamiento, será

interesante para la disciplina sociológica ahondar en aquellos aspectos que aquí no pudieron ser abordados en profundidad. Por ejemplo, a través un enfoque posicional de modelos del espacio social, dar cuenta más explícitamente de la relación entre variables educacionales, socioeconómicas y políticas, ya que, si bien no constituía el foco de esta investigación, resulta atrayente conocer por qué los y las jóvenes ex pentecostales asumen que las iglesias pentecostales tienen posturas políticas de tendencia de derecha, y la mayoría se posiciona contraria a las mismas, autoidentificándose con perspectivas más progresistas.

También, dar mayor precisión a las dinámicas organizacionales de este tipo de iglesias donde los roles de género son fuertemente diferenciados y estereotipados, reforzando lógicas patriarcales en la iglesia y la sociedad. Igualmente, se podrán direccionar nuevas investigaciones hacia un análisis de las trayectorias de vida religiosas, con el fin de indagar en las experiencias de personas con mayor trayectoria dentro del campo religioso y comparar así su pensamiento generacional con el de jóvenes para establecer puntos de encuentro y desencuentro.

Los resultados de esta investigación nos invitan a preguntarnos por cómo estos procesos de fuga religiosa irán transformando la orgánica de las iglesias pentecostales. A largo plazo, los y las jóvenes entrevistados/as prevén una profundización del proceso de envejecimiento en iglesias pentecostales por la falta de renuevo congregacional, sin embargo, autoras como E. Fediakova (2010) pronostican una “transformación interna de iglesias evangélicas” (pág. 115) en la medida que las nuevas generaciones, acompañadas de niveles socioeconómicos y culturales más altos, reemplacen a las generaciones más antiguas. Esto último tomando en consideración que la juventud y vejez corresponden a mucho más que una distinción de la edad biológica; la edad, como clasificación, es un principio de división y jerarquización, donde ambos se definen socialmente como una posición que reproduce jerarquías para mantener las distancias (Bourdieu, 2008).

Por último, habrá que volver a destacar la importancia de la sociología de la religión y las investigaciones social-religiosas, que al menos en Chile y Latinoamérica parecen estar subsumidas e invisibilizadas por otros temas que suelen ser contingentemente de mayor interés para las ciencias sociales como lo político y económico, siendo que el campo de la investigación religiosa es rico en variación teórica y metodológica para la comprensión de los

fenómenos religiosos, que sin duda están siempre entrelazados con estas y otras esferas de la realidad social.

VIII. Anexos

Anexo 1: Síntesis de hipótesis

Tabla 3: Síntesis de hipótesis según objetivos específicos

Objetivo 1 Concepciones sobre la relación iglesia y sociedad	Congregaciones pentecostales Concepciones conservadoras en iglesias pentecostales, con feligresía y liderazgo en su mayoría adulta.			
Objetivo 2 Factores que influyen en la construcción de concepciones sociales	Actores Colectivos -Familia -Congregación	Actores Individuales -Líderes espirituales -Amigos/as	Experiencias personales -Vivencias de valoración negativa y positiva en la iglesia y con la religión -Historia de vida	Condiciones contextuales ²³ -Posición socioeconómica en la estructura social. -Nivel educacional
Objetivo 3 Praxis religiosa en jóvenes ex pentecostales	Habitus Desde un habitus religioso tradicional, adaptado hacia uno menos conservador	Capital Desde un bajo acceso a capital espiritual, hacia uno mayor	Campo Estrategias de movilidad dentro del campo en base a un ajuste identitario	
Objetivo 4 Lógicas prácticas tras las concepciones sobre la relación iglesia-sociedad y praxis religiosa.	Lógicas Prácticas Lógica práctica de habitus religioso no tradicional. Nuevas formas de interpretación; concepciones y praxis religiosas atípicas.			

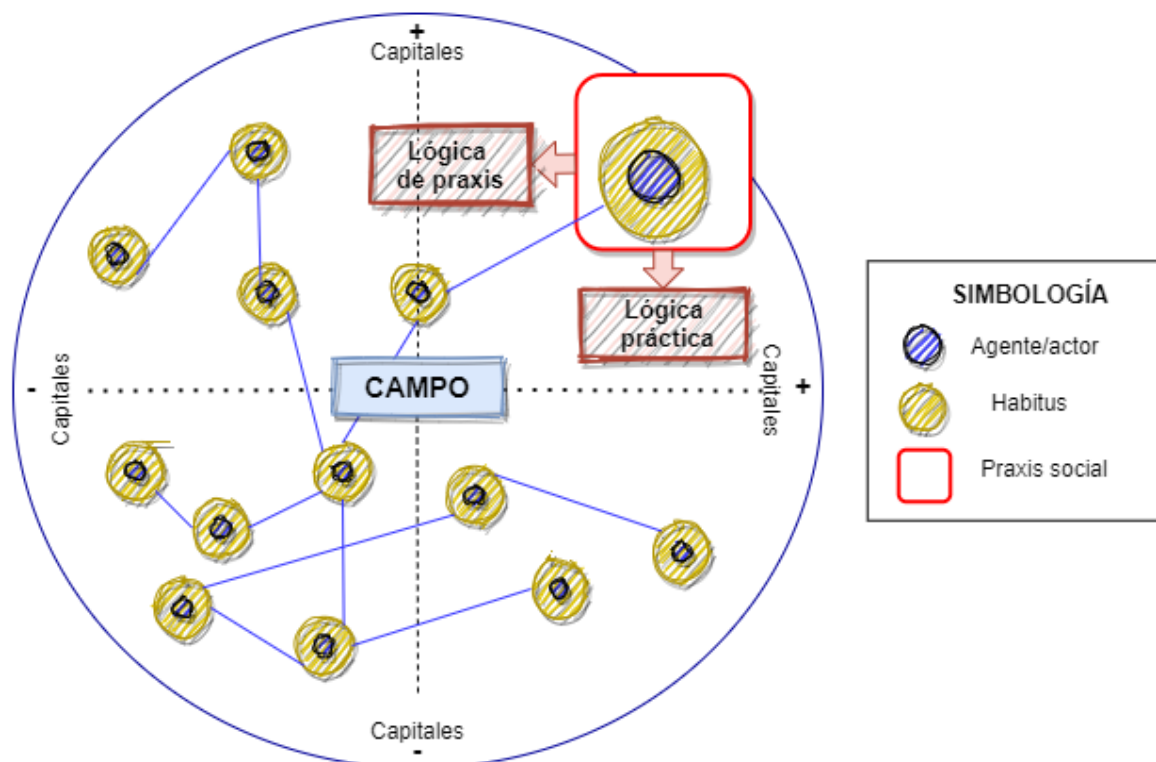
Fuente: Elaboración propia

²³ Las causas objetivas o contextuales refieren a los hechos sociales o estructurales exteriores a la conciencia de los individuos y que les condicionan (Bajoit, 2008, citado por Delgado, 2019). Véase con más detalle el Marco teórico y conceptual de este documento.

Anexo 2: Teoría graficada

A continuación, y a modo de resumen del apartado Marco teórico-conceptual, se presenta una ilustración que muestra de manera sencilla la relación entre los principales conceptos teóricos problematizados, y que corresponden a los cimientos de esta investigación.

Ilustración 2: Síntesis marco teórico-conceptual



Fuente: Elaboración propia a partir de Marco teórico y conceptual

Tal y como se aprecia en la ilustración, la estructura social estaría determinada por la distribución de los capitales, lo que permite ubicar a los agentes dentro de cualquier campo social, entendido este como el espacio donde se configuran las relaciones sociales. Dentro del campo ocurre la construcción identitaria, así como la implementación de estrategias de conservación y subversión, ambos procesos suceden como adaptación y puesta en práctica del sentido del juego.

El habitus, por su parte, se presenta como mediador entre la sociedad (procesos de socialización) y el sujeto (historia individual y colectiva), y corresponde a las disposiciones o los esquemas de pensamiento, percepción y acción de cada agente; se muestra como un

tejido social en el campo. En síntesis, de la interacción de los componentes campo, capital y habitus, resulta la praxis social de los actores.

La praxis social tiene dos caras observables, una es la lógica de la praxis que refiere a su dimensión objetiva, es decir, la lógica de las relaciones sociales según las posiciones y procesos objetivos. Por otro lado, se encuentra la lógica práctica, referente a la dimensión subjetiva, y corresponde a la lógica subyacente a la configuración de las disposiciones.

De esta manera, dentro del campo religioso, donde la producción, difusión y consumo de bienes de salvación es importante, gracias a una distribución desigual de capital espiritual y debido a las trayectorias de vida diversas, los habitus religiosos son variados y lo mismo ocurre con su praxis religiosa.

En definitiva, las concepciones de jóvenes ex pentecostales sobre la relación iglesia-sociedad y su práctica religiosa es ejecutada a partir de las interpretaciones del mundo físico y espiritual que hacen a través del sentido (otorgado por su posición social, su habitus y experiencias personales y colectivas), mediante el ejercicio de su praxis religiosa.

Anexo 3: Modelo de consentimiento informado



DOCUMENTO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

“Concepciones sobre la relación Iglesia-Sociedad y praxis religiosa de jóvenes evangélicos/as ex pentecostales”

Has sido invitado/a a participar del proyecto de Tesis “Concepciones sobre la relación Iglesia-Sociedad y praxis religiosa de jóvenes evangélicos/as ex pentecostales”, realizado por Deniss Donoso Muñoz, Licenciada en Sociología de la Universidad de Chile, guiada por el Prof. Dr. Raúl Atria Benaprés, vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de dicha institución.

Para decidir participar en esta investigación, es importante que consideres la siguiente información:

Participación: Tu participación consistirá en una entrevista, que durará alrededor de 40-60 minutos, y abarcará varias preguntas sobre tu percepción y experiencia como joven cristiano/a. Esta actividad será vía zoom, fecha y horario a convenir por las partes, y para facilitar el análisis, será grabada (video y audio), manteniendo el anonimato en la transcripción.

Voluntariedad: Tu participación es absolutamente voluntaria y no recibirás ningún beneficio directo por participar en este estudio. Tienes la libertad de contestar las preguntas que desees, como también de detener tu participación en cualquier momento. Esto no implicará ningún perjuicio para ti.

Confidencialidad: Todas tus opiniones serán confidenciales, y mantenidas en estricta reserva. En las presentaciones y publicaciones de esta investigación, tu nombre no aparecerá asociado a ninguna opinión particular.

Si requieres más información, o comunicarte por cualquier motivo relacionado con este proyecto, puedes contactarte con la responsable:

-Deniss Donoso (deniss.donosom@gmail.com)

Anexo 4: Pauta de entrevista semiestructurada



DOCUMENTO GUÍA PARA EL ENTREVISTADOR

“Concepciones sobre la relación Iglesia-Sociedad y praxis religiosa de jóvenes evangélicos/as ex pentecostales”

INFORMACIÓN GENERAL

- Esta pauta está pensada para ser una guía para la entrevistadora, quien deberá tener el conocimiento y experiencia necesario para lograr reconocer y ahondar en relatos claves.
- Las preguntas están diseñadas para poder identificar experiencias e interpretaciones de valoración negativas/positivas dentro de la trayectoria congregacional de los/las entrevistados/as.

I PARTE: PREVIO A LA ENTREVISTA (3-5 minutos aprox.)

Previo al inicio de la entrevista, leer el consentimiento informado, luego resolver dudas sobre ese documento o la investigación en general, y hacer que entrevistado/a explicite (verbalmente) el acuerdo de participación voluntaria.

II PARTE: DESARROLLO DE LA ENTREVISTA (45-60 minutos aprox.)

Se debe explicar que el desarrollo de la entrevista consiste en tres partes principales, en la primera el/la entrevistado/a deberá presentarse. En la segunda, procederá a un relato abierto sobre su experiencia cristiana y finalmente responderá, a partir de su relato, a preguntas más específicas.

ii.i) Narrativa biográfica abierta (5-10 minutos aprox.)

Entrevistado/a realiza una presentación sobre sí mismo, basándose en el siguiente esquema:

- Edad
- Comuna de residencia
- Ocupación
- Nivel educacional alcanzado
- Tiempo de afiliación religiosa evangélica (Edad de conversión evangélica)

ii.ii) Relato libre (10 minutos aprox.)

Entrevistado/a realiza un relato breve sobre su conversión cristiana, su trayectoria congregacional y experiencias religiosas dentro y fuera de la iglesia, basándose en el siguiente esquema:

- ¿Cuándo y cómo fue el momento de su conversión al cristianismo? ¿Su familia es cristiana?
- ¿Cuál ha sido su trayectoria congregacional? (cantidad y denominaciones en las cuales se ha congregado)

- ¿Cuáles son las principales características de las congregaciones en las que has participado? (jerarquías, actividades cúllicas, hermandad, aspectos que le llamen la atención)
- ¿Cuáles son las principales diferencias entre la congregación pentecostal y la nueva congregación a la cuál asistes?

ii.iii) Relato guiado (30-40 minutos aprox.)

Entrevistado/a realiza un relato guiado, a partir de las siguientes preguntas:

Concepciones sobre relación iglesia-sociedad

- ¿Qué significa para ti “iglesia”? ¿Qué es para ti “sociedad”?
- ¿Qué relación hay entre iglesia-sociedad? ¿Qué relación debería existir?
- ¿Cuál debiese ser el rol de la iglesia, como institución, dentro de la sociedad?
- ¿Cuál debiese ser el rol de los jóvenes cristianos dentro de la sociedad?²⁴

Factores que influyen en las concepciones sobre relación iglesia-sociedad.

- ¿Por qué migraste de congregación?²⁵ ¿Qué o quiénes influyeron en tomar la decisión de cambiar de congregación? (personas, experiencias) ¿Por qué?
- ¿Cuáles han sido experiencias positivas y negativas dentro de tu ex congregación?
- ¿Cuáles han sido experiencias positivas y negativas dentro de tu actual congregación?

En relación al campo religioso

- ¿Tuvo/tienes algún cargo dentro de la congregación? ¿Alguien de tu familia tuvo/tiene algún cargo dentro de la congregación?
- ¿Cómo consideras es/fue tu relación con los/las líderes de tu iglesia?

En relación al capital espiritual

- ¿Cómo calificarías el conocimiento teológico tuyo y el de los líderes de la iglesia en la que participabas?

En relación a la práctica religiosa

- ¿Cómo debería ser un/a joven cristiano/a?
- ¿Cómo son tus hábitos cristianos (oración y lectura bíblica)? ¿Crees que se vieron afectados por tus experiencias dentro de la iglesia?
- ¿Participas de alguna actividad/grupo religioso fuera de tu iglesia? (Voluntariado, por ejemplo)

III PARTE: FINALIZACIÓN DE LA ENTREVISTA (3-5 minutos a prox.)

Entregar un breve espacio para que el/la entrevistada profundice/comente/reflexione sobre alguna parte de la entrevista o de su relato. Agradecer al/la participante por su tiempo y disposición al aceptar ser parte de la investigación. Entregar nuevamente el correo de contacto en caso de querer comunicarse con la responsable.

²⁴ Sobre identidad

²⁵ Sobre estrategia

Anexo 5: Datos muestrales

Tabla 4: Datos muestrales

Variable y Categorías		Frecuencia y %
Número total de entrevistas		19
Número de entrevistas sujetas a análisis		15 ²⁶ de 19
Sexo de los/las entrevistadas	Mujeres	12 de 15 (80%)
	Hombres	3 de 15 (20%)
Edad	Rango	Entre 20-30 años
	Promedio simple	26 años
Residencia	R. Metropolitana	9 de 15 (60%)
	R. de O'Higgins	2 de 15 (13,3%)
	R. del Bio Bío	2 de 15 (13,3%)
	Otras regiones	2 de 15 (13,3%)
Nivel educacional	Superior completo universitario	5 de 15 (33,3%)
	Superior completo técnico	2 de 15 (13,3%)
	Cursando superior universitario	4 de 15 (26,6%)
	Posgrado	3 de 15 (20%)
	E. media completa	1 de 15 (6,6%)
Nivel educacional de los padres	Ambos universitario completo	3 de 15 (20%)
	Ambos técnico completo	3 de 15 (20%)
	Ambos enseñanza media completa	2 de 15 (13,3%)
	Uno de los padres enseñanza media completa	5 de 15 (33,3%)
	Ambos enseñanza básica completa	2 de 15 (13,3%)
Afiliación religiosa anterior	Iglesia Metodista Pentecostal	7 de 15 (46,6%)
	Iglesia Evangélica Pentecostal	3 de 15 (20%)
	Otras denominaciones pentecostales	5 de 15 (33,3%)

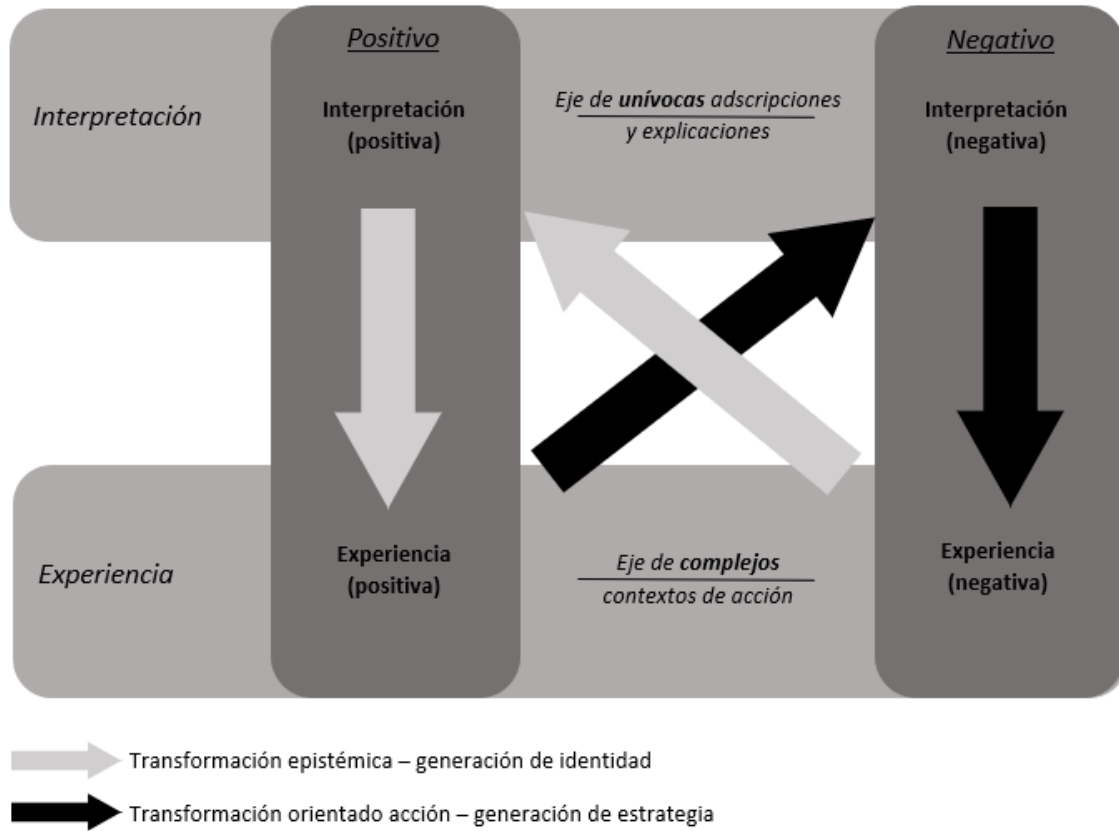
²⁶ Se excluyeron de análisis aquellas entrevistas cuyas personas no cumplen con uno de los criterios muestrales de selección, de igual modo contribuyeron como antecedente o respaldo.

Tiempo de afiliación religiosa evangélica pentecostal	Rango	Entre 4-26 años
	Promedio simple	16 años
Edad de salida desde afiliación religiosa evangélica pentecostal	Entre 13 y 15 años	2 de 15 (13,3%)
	Entre 16 y 18 años	5 de 15 (33,3%)
	Entre 19 y 23	5 de 15 (33,3%)
	Entre 24 y 27	3 de 15 (20%)
Afiliación religiosa actual	No congregándose	10 de 15 (66,7%)
	Iglesia no denominacional/ neopentecostal	2 de 15 (13,3%)
	Iglesia Reformada	3 de 15 (20%)

Fuente: Elaboración propia

Anexo 6: Modelo de Cuadrado Praxeológico

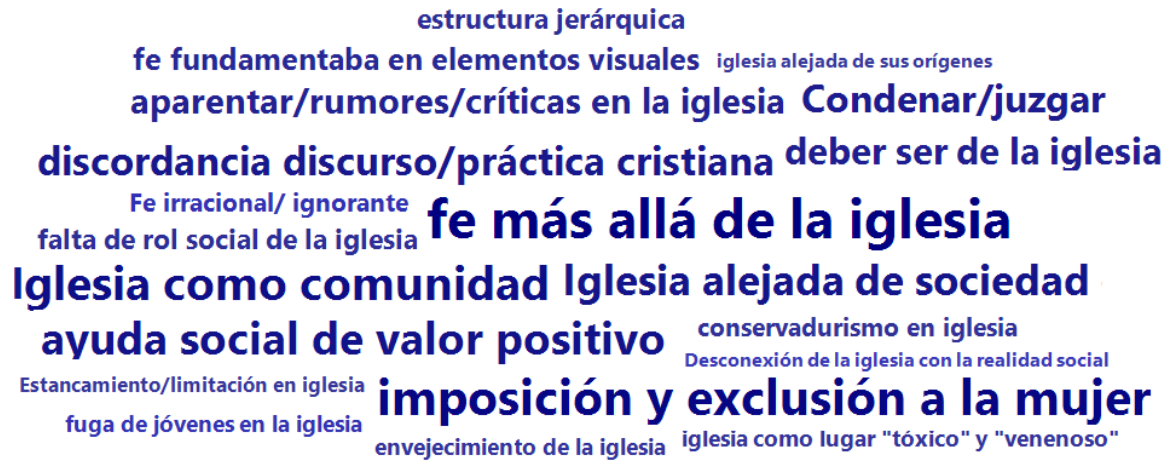
Ilustración 3: *Modelo de Cuadrado Praxeológico*



Fuente: Schäfer, Seibert, & Tovar (2020). Gráfica 3: *Modelo del cuadrado praxeológico – operaciones cognitivas. Recuperado de Religión, identidad y movilización en contexto de crisis. Herramientas para comprender la praxis religiosa.*

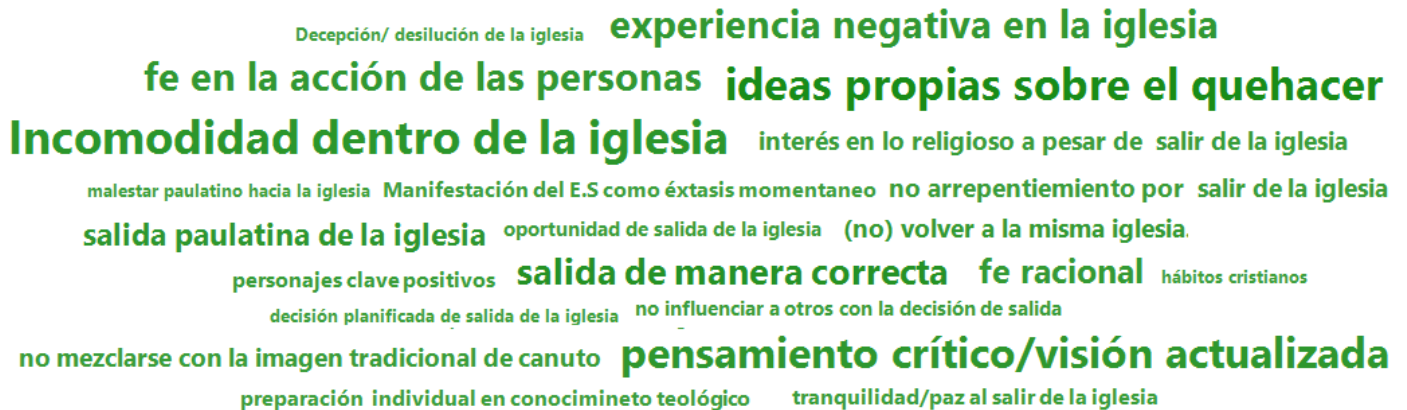
Anexo 7: Nubes de códigos por densidad²⁷

Ilustración 4: Nube de códigos Concepciones sobre la relación Iglesia-Sociedad



Fuente: Elaboración propia a partir de densidad de codificación de entrevistas.

Ilustración 5: Nube de códigos Praxis religiosa



Fuente: Elaboración propia a partir de densidad de codificación de entrevistas.

²⁷ Diseños originales producidos por Atlas.ti.

IX. Bibliografía

- Arriaga, G. (2017). Reflexiones en torno al capital espiritual en la sociología de las religiones. *Sociedad y Religión*, 27(48), 69-96.
- Bahamondes, L. (2020). Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: Prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado. Centro de Estudios Judáicos.
- Barrios, A. d. (2009). Hermosa ciudad donde no habrá lágrimas ni dolor. Estudio histórico del pentecostalismo en el proceso de expansión urbana de Santiago de Chile (1950-1970). Santiago, Chile.
- Berger, P. (2005). Pluralismo global y religión. *Estudios Públicos*(98), 5-20.
- Bourdieu, P. (1987). Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*, 2(5), 11-17.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. México DF: GRIJALBO.
- Bourdieu, P. (1999). Espíritu de familia. Anexo "El Sentido Práctico". *Antropología social y política : hegemonía y poder : el mundo en movimiento*.
- Bourdieu, P. (2001). Capítulo IV: Las formas del capital. Capital Económico, Capital Cultural y Capital Social. En P. Bourdieu, *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Editorial Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2002). Algunas Propiedades de los Campos. En P. Bourdieu, *Campo de poder, campo intelectual* (págs. 119-126). Montessor.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXVII.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008). *Homo Academicus*. Buenos Aires : Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una Teoría de la Práctica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P. (2012). *La Distinción: Criterio y Bases Sociales del Gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2011). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.

- Bravo, F. (2020). *Fe en tránsito: Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Burity, J. (2020). El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y. *ENCARTES*, 6(3), 1-35.
- Cabrera, D. (2004). Imaginario social, comunicación e identidad colectiva . *Universidad de Navarra* , 1-15.
- Callejo, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión: El silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, 409-422.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago: LOM.
- Capasso, V. (2018). Glosario especializado en Pierre Bourdieu. Una caja de herramientas. Reseña de: Mendes Catani, A.; Nogueira, M. A.; Hey, A. P. y Carta Cardoso de Medeiros, C. (Orgs.) (2017) *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 8(2).
- Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: “Con Bourdieu y contra Bourdieu”. *Revista Andaluza de Ciencias Sociales* , 31-45.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*(7), 1-20.
- Centro de Estudios Públicos. (octubre-noviembre de 2018). *Encuesta CEP Oct-Nov 2018 Tema especial Religión*. Obtenido de https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20181218/asocfile/20181218093906/encuesta_cep_oct_nov2018_te_religion.pdf
- Cerón, A. (2019). Habitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés. *Cinta Moebio*(66), 310-320.
- Cerón, A. (marzo de 2020). La construcción del objeto de estudio. Lecciones epistemológicas a partir de la obra de Pierre Bourdieu. *Scielo*.

- COES. (2019). ¿Se está secularizando la sociedad chilena? *Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social*.
- Collado, A. (2009). Las concepciones sobre la práctica en Pierre Bourdieu y Raymond Williams. Explorando similitudes y diferencias. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología*.
- Cordero del Castillo, P. (2001). La religión y su lugar en la sociología. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 239-257.
- Delgado, C. (2019). Combinar metodologías: una apuesta entre el control y la flexibilidad. En H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas, & C. Delgado Molina, *Estudiar el fenómeno religioso hoy: Caminos Metodológicos* (págs. 131-152). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: explorations in cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Duek, C., & Inda, G. (2002). El proceso de conocimiento en las teorías de Marx, Durkheim y Weber. *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, 4(5).
- Durkheim, E. (1982). *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, España: Akal.
- Durston, J. (2000). ¿Qué es el capital social comunitario? Publicación de las Naciones Unidas.
- Espinoza, P. C. (2006). La organización de los católicos frente a las leyes laicas. Santiago, Chile: Universidad de Chile (Tesina para optar al Grado Académico de Licenciado en Historia).
- Fediakova, E. (2004). Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario. *Política*, 253-284.
- Fediakova, E. (2010). Tradición religiosa y juventud evangélica chilena - 1990-2008: ¿"Choque de generaciones"? *Estudios Ibero-Americanos*, 36(1), 87-117.

- Fediakova, E. (2014). Estar menos en templo, más en la calle: transformación del espacio evangélico chileno, 1990-2012. *Estudios Ibero-Americanos*, 40(2), 240-257.
- Fediakova, E. (2020). Evangélicos en Chile del 2020: ¿Qué significa ser cristiano? <https://www.ideausach.cl/noticia/evang%C3%A9licos-en-chile-del-2020-%C2%BFqu%C3%A9-significa-ser-cristiano>. Santiago: Unidad de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Obtenido de Comentario a “El pueblo evangélico, construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora” de Dr. Joanildo Burity: <https://www.ideausach.cl/noticia/evang%C3%A9licos-en-chile-del-2020-%C2%BFqu%C3%A9-significa-ser-cristiano>
- Fernández, J. M. (2003). Habitus y sentido práctico: La recuperación del agente en la obra de Bourdieu. *Cuadernos de Trabajo Social*, 16, 7-28.
- Fernández, O. (2003). Pierre Bourdieu ¿Agente o actor? *Tópicos del Humanismo*(90).
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Florido del Corral, D. (2012). *Historia de la Teoría Antropológica (apuntes teóricos)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Galak, E. (2010). El habitus como metáfora del mundo de los objetos y del cuerpo (Tesis de Magíster). En E. Galak, *El concepto cuerpo en Pierre* (págs. 64-121). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- García, A. (1995). La regla en la Teoría de la Práctica de Pierre Bourdieu. *Acciones e investigaciones sociales*, 241-268.
- García, A. (2008). Identidades y Representaciones Sociales: La construcción de las minorías. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 18(2).
- García, E. (2007). El concepto de actor. Reflexiones y propuesta para la Ciencia Política. *Andamios*, 199-216.

- González, C. (2018). Una teoría de la sociedad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 273-309.
- Gutiérrez, A. (2004). *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie.
- Hak, D., & Gosse, L. (2013). Sociología de la religión. *Sociopedia.isa*, 1-16.
- INJUV. (2018). *Novena Encuesta Nacional de Juventud*. Chile: Instituto Nacional de la Juventud.
- Instituto Nacional de Estadísticas. (2019). *Censos de población y vivienda 2002*. Obtenido de https://redatam-ine.ine.cl/redbin/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CENSO_2002&lang=esp
- Juliao, C. (2002). *La Praxeología: Una teoría de la práctica*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Krauskopf, D. (2015). Los marcadores de juventud: La complejidad de las edades. *Última década*, 115-128.
- La Tercera. (Enero de 2019). *Los delitos sexuales que impactan a las iglesias evangélicas y protestantes*. Obtenido de <https://www.latercera.com/nacional/noticia/los-delitos-sexuales-impactan-las-iglesias-evangelicas-protestantes/503184/>
- Lalive d'Épinay, C. (1968). *El refugio de las masas*. Santiago, Chile: Editorial del Pacífico.
- Mansilla, M. (mayo-junio de 2007). El neopentecostalismo. *El cotidiano*, 22(143), 106-114. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32514314>
- Martínez-Salgado, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias. *Ciência & Saúde Coletiva*, 3(17), 613-619.
- Memoria chilena. (2015). *Las iglesias evangélicas en Chile (1819-2002)*. Obtenido de Biblioteca Nacional de Chile: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-93446.html>
- Mendieta, G. (2015). Informantes y muestreo en investigación cualitativa. *Investigaciones Andinas*, 17(30), 1148-1150.

- Navarrete-Cazales, Z. (2015). ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible. *RMIE*, 20(65), 461-479.
- Orellana, D., & Sánchez, M. C. (2006). Técnicas de recolección de datos en entornos virtuales más usados en la investigación cualitativa. *Revista de Investigación Educativa*, 4(1), 205-222.
- Orellana, L. (2016). La matriz religiosa del pentecostalismo en Chile: la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y la Iglesia Evangélica Pentecostal (1909-1973. *Memoria y Sociedad*, 20(40), 266-285.
- Piñero, S. (2008). La teoría de las representaciones sociales y la perspectiva de Pierre Bourdieu: Una articulación. *Revista de Investigación Educativa*, 1-19.
- Rincón, L. (2013). De la Teología de la Prosperidad y sus Males: ¿Verdad Bíblica o Neoliberalismo Disfrazado de Espiritualidad? *Kronos Teológico*, 29-49.
- Rodríguez, A. (2012). Religión o praxis religiosa en el mundo indígena. El caso rarámuri del Alto Río Conchos. *Cuicuilco*(55).
- Romero, J. (2010). Jóvenes y religión en un mundo en cambio. El caso de los jóvenes chilenos. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires. Recuperado el 23 de Diciembre de 2020, de <https://cdsa.aacademica.org/000-062/1732.pdf>
- Saavedra, O. (1986). Análisis de la obra: La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber. *Revista de sociología Universidad de Chile*, 87-95.
- Salinas, M. (1987). El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas. En *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres* (págs. 247-277). Rehue.
- Sánchez, R. (2007). La teoría de los campos de Bourdieu, como esquema teórico de análisis del proceso de graduación en posgrado. *REDIE*, 9(1).

- Sandoval, M. (2007). *Caracterización de la juventud chilena actual*. CEJU/UCSH, Centro de Estudios en Juventud. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Sayago, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta moebio*, 1-10.
- Schäfer, H. W. (2009). La generación del sentido religioso. Observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina. En D. Chiquete, & L. Orellana, *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II-III. Identidad, teología, historia* (págs. 45-72). Concepción: EMW/CETELA.
- Schäfer, H. W., Seibert, L.-H. S., & Tovar, A. (2019). Habitus as the “Third Layer”: Qualitative Data Analysis by Habitus Analysis. En J. Blasius, F. Lebaron, B. Le Roux, & A. Schmitz, *Empirical Investigations of Social Space* (págs. 411- 428). Springer.
- Schäfer, H. W., Seibert, L.-H., & Tovar, A. (2020). *Religión, identidad y movilización en contexto de crisis. Herramientas para comprender la praxis religiosa*. Bielefeld: CIAS - Center for InterAmerican Studies, Bielefeld University.
- Schäfer, H. W., Tovar, A., Seibert, L.-H., & Köhrsen, J. (2018). En pos de una praxeología de la vida religiosa. En R. Castro, & H. J. Suárez, *Pierre Bourdieu en la Sociología Latinoamericana. El uso de campo y habitus en la investigación*. (págs. 373-404). Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*(280), 26-46.
- Suárez, H. J. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: Una introducción necesaria. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(108), 19-27.
- Tovar, A. (2019). Habitus, creencia e individuo. Análisis de habitus y lógicas prácticas religiosas. En H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas, & C. Delgado Molina, *Estudiar el fenómeno religioso hoy: Caminos Metodológicos* (págs. 153-190). Ciudad de

México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Turner, B. (1991). Appendix ¿what is religion?. En B. Turner, *Religion and Social Theory* (págs. 242-246). Londres: Sage Publications.

Universidad Católica de Chile. (2019). Encuesta Bicentenario. Chile.

Vega, M. (2013). La Iglesia Evangélica frente al siglo XXI. *Repositorio Digital de Ciencia y Cultura de El Salvador REDICCES*.

Velasco, D. (1998). La fórmula generadora de sentido práctico. Una aproximación a la filosofía de la práctica de Pierre Bourdieu. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 4(12), 1-49.

Verter, B. (2003). Capital Espiritual: Teorizando la Religión con Bourdieu contra Bourdieu. *Teoría sociológica*, 150-174.

Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* . Barcelona: Ediciones Península.

Wilkis, A. (2004). Apuntes sobre la Noción de Estrategia en Pierre Bourdieu. *Revista Argentina de Sociología*, 118-130.