

**UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN  
FACULTAD DE EDUCACIÓN  
PEDAGOGÍA EN HISTORIA Y GEOGRAFÍA**



**NEOPENTECOSTALISMO EN CHILE: UNA  
MIRADA HISTÓRICO-TEOLÓGICA AL  
MOVIMIENTO APOSTÓLICO (1990-2015)**

**SEMINARIO PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN  
EDUCACIÓN**

**Prof. guía: Dr. David Oviedo Silva**

**Seminarista: Salvador Lara Cifuentes**

CONCEPCIÓN, 2016

## INDICE

<b>INTRODUCCION</b>	4
<b>CAPITULO 1: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA</b>	6
1.1 Problema	6
1.2 Pregunta de investigación	6
1.3 Hipótesis	6
1.4 Fundamentación	6
1.5 Objetivos de la investigación	8
1.4.1 Objetivo General	8
1.4.2 Objetivos específicos	8
<b>CAPITULO 2: METODOLOGIA DE INVESTIGACION</b>	9
2.1 Enfoque de la Investigación	9
2.1.1 Enfoque historiográfico	10
2.1.2 Técnica de recogida de la Información	12
<b>CAPITULO 3: MARCO TEORICO</b>	14
3.1 El fenómeno religioso	14
3.2 Sociología de la religión	17
3.3 El enfoque marxista de la religión	18
3.4 El enfoque funcionalista-estructural	25
3.5 Max Weber y la religión	30
3.6 Teorías de alcance intermedio	35
3.7 Antropología y religión	36
3.8 La historia de la religión	37
<b>CAPITULO 4: MARCO HISTORICO</b>	41
4.1 Origen histórico-teológico del pentecostalismo en el siglo XIX	41
4.1.1 Origen del pentecostalismo en Chile	43
4.1.2 El avivamiento pentecostal de 1909	45
4.2 El protestantismo extranjero en Chile	51
4.3 Crecimiento pentecostal y rutinización del carisma	52
4.4 Teorías explicativas del crecimiento pentecostal	56

4.5 Globalización, pluralismo y religión_____	68
4.6 Transformación sociocultural del chile contemporáneo_____	77
4.7 Neopentecostalismo: una visión histórico-teológica_____	83
4.7.1 Neopentecostalismo en Chile_____	86
4.7.2Neopentecostalismo en América Latina_____	92
4.8 Neopentecostalismo y teología de la prosperidad_____	95
<b>CAPITULO 5: ANALISIS DE DATOS_____</b>	<b>98</b>
5.1 Un modelo de neopentecostalismo en Chile_____	98
5.2 Iglesia pentecostal chilena: refugio y autoritarismo_____	100
5.3 Radicalización del carisma: de pastor a apóstol _____	103
5.4 Neopentecostalismo y fundamentalismo religioso_____	113
5.4 Apóstoles modernos y sociedad pluralista_____	122
<b>CAPITULO 6: CONCLUSIONES_____</b>	<b>135</b>
<b>PROYECCIONES: _____</b>	<b>161</b>
<b>FUENTES: _____</b>	<b>162</b>
<b>BIBLIOGRAFIA_____</b>	<b>163</b>



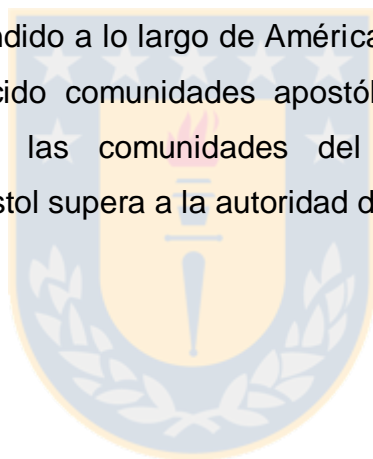
## INTRODUCCION

La presente investigación busca indagar acerca la historia de la religión evangélica en Chile. El estudio esta enmarcado en el movimiento pentecostal que nace a partir del cisma de la iglesia metodista el año 1909 en Valparaíso y Santiago.

El foco de la investigación se desarrolla a partir del periodo de la historia post dictadura militar, ya que considera la serie de transformaciones que enfrenta el país luego de la implantación del modelo neoliberal. En este contexto Chile presenta una apertura al mundo única en la historia, lo que trae como consecuencia la irrupción de la influencia del mundo globalizado. Una de las principales características sociológicas de la globalización es la intensa comunicación que se produce entre los sujetos como consecuencia de la expansión de los medios de comunicación fortaleciendo la idea del pluralismo. El resultado de esta situación es que se cuestionan las creencias que antes de daban por sentado.

El sociólogo Peter Berger en su ensayo sobre *pluralismo global y religión* da cuenta del dinámico proceso de religiosidad que se ha intensificado en las últimas décadas alrededor del planeta. Con esto insiste en la necesidad de abandonar la noción de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión, y por lo tanto, la sociedad contemporánea avanzaría de forma unidireccional hacia la secularización. Berger afirma que esta noción ha sido refutada empíricamente y que al contrario de lo que sostiene la teoría de la secularización estaríamos en presencia de una verdadera explosión de ferviente religiosidad. La modernidad –dice Berger– no necesariamente conduce a la decadencia de la religión. A lo que sí lleva, más o menos necesariamente, es al pluralismo religioso. Es en este contexto pluralista de la sociedad moderna y del Chile pos dictadura que surgen nuevas comunidades religiosas denominadas neopentecostales. El movimiento neopentecostal se asimila al pentecostalismo clásico en varias de sus prácticas religiosas, como además en los dones carismáticos, pero se diferencia en términos del estatus social de sus miembros, de la liturgia, de la teología, entre otros.

No existe un solo modelo de neopentecostalismo, alrededor de América latina han surgido una serie de comunidades que se diferencian entre ellas por una serie de elementos identitarios, que se estudiarán más adelante, pero todas aquellas han sido relacionadas con el neopentecostalismo. Dentro de esta amplia gama de comunidades neopentecostales la investigación está orientada hacia aquella que se destaca por el resurgimiento de un liderazgo interno de carácter autoritario y que se interpreta como una respuesta religiosa ante el pluralismo y la crisis de sentido de la sociedad moderna y del mundo globalizado expuesta en la obra de Berger. Este movimiento se denomina como el “Restauracionismo Apostólico”. La idea central de este movimiento es que existe la creencia del surgimiento de apóstoles modernos similares a los doce apóstoles que acompañaron a Cristo y que fundaron la iglesia cristiana. Esta situación se ha extendido a lo largo de América latina, en diversos países del continente han florecido comunidades apostólicas que detentan mayor poder y autoridad que las comunidades del pentecostalismo clásico, argumentando que el apóstol supera a la autoridad del pastor.



## **CAPITULO I: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

### **1.1 Problema:**

- El origen y la definición del movimiento Neopentecostal en Chile y el surgimiento de nuevos liderazgos con un marcado autoritarismo religioso.

### **1.2 Preguntas de Investigación:**

- ¿Cuál es el origen histórico del movimiento Neopentecostal en el Chile y que características definen al movimiento de la Restauración Apostólica?

### **1.3 Hipótesis:**

- El movimiento neopentecostal tiene origen histórico en el Chile post dictadura, en el contexto de la sociedad globalizada y se define como una reacción fundamentalista ante el pluralismo de la sociedad moderna.

### **1.4 Fundamentación:**

El interés por el estudio sobre el movimiento evangélico en Chile especialmente el neopentecostalismo se debe a la relevancia que ha adquirido la iglesia evangélica, tanto desde el punto de vista cuantitativo y especialmente desde el punto de vista cualitativo.

El último censo del año 2002 muestra que la religión evangélica representa el 15,4 % de la población chilena. Si bien, la iglesia católica sigue siendo la religión con más adeptos en el país, la iglesia evangélica continúa creciendo y adquiriendo mayor relevancia a nivel social.

Desde el punto de vista cualitativo antes de la década de los 70, el pentecostalismo chileno constituía una subcultura prácticamente cerrada y apartada del contexto social nacional. De acuerdo a su doctrina, los pentecostales *vivían en este mundo, pero no eran de este mundo*, inculcando la conciencia de que eran *el pueblo de Dios* y, por lo tanto, diferente, elegido, mejor que el resto de la sociedad, lejano de la pureza y autenticidad cristiana pentecostal. Este espacio religioso se mantenía impenetrable para la “mundanización” y los males de otros chilenos.

Ahora bien el Chile actual es el resultado de las transformaciones económicas, políticas y socioculturales que experimentó el país en la época del régimen militar, por lo tanto, esta situación ha afectado además el escenario religioso actual.

Producto de estas transformaciones del Chile post autoritario y al énfasis puesto en diversas doctrinas evangélicas (restauracionismo apostólico y la teología de la prosperidad) que recorren por Latinoamérica, es posible observar la aparición de una nueva comunidad cristiana que si bien mantiene varios elementos propios del pentecostalismo tradicional, ya no representa a los segmentos sociales más bajos y marginales.

Por la misma situación se les ha denominado como neopentecostales<sup>1</sup>. Son comunidades cristianas más ligadas a sectores económicos medio y medio alto, con miembros con niveles de estudio universitario y técnico de nivel universitario. Algunas de estas comunidades están insertas en comunas tan elitistas de Santiago como Las Condes. Estas comunidades son un tipo de cristianismo propio de la sociedad moderna y globalizada.

---

<sup>1</sup> Para profundizar sobre esta denominación revisar el trabajo del profesor David Oviedo Silva, *Neopentecostalismo chileno* en *Voces del pentecostalismo II: Identidad, teología, historia*. Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales. Concepción Chile. 2009.

## **1.5 Objetivos de la Investigación:**

### **1.5.1 Objetivo General**

- Comprender el surgimiento de nuevas comunidades cristianas denominadas neopentecostales, en el marco del Chile post autoritario y en el contexto de la globalización. Y establecer si estas comunidades se manifiestan como respuesta fundamentalistas ante el pluralismo de la sociedad moderna.

### **1.5.2 Objetivos específicos**

- Explicar el sentido de la religión en los autores clásicos y exponer el desarrollo histórico del pentecostalismo chileno, teniendo en cuenta la interpretación de distintos autores.
- Analizar el fenómeno de la globalización y establecer su influencia en el escenario religioso actual.
- Caracterizar los cambios de la sociedad chilena como resultado del proceso de revolución capitalista durante el régimen militar y establecer en este contexto la aparición del neopentecostalismo chileno.
- Comprender los cambios socioculturales que ha experimentado el poder religioso en la iglesia pentecostal chilena, teniendo en cuenta los movimientos restauracionistas y el de la teología de la prosperidad.
- Describir el caso de una comunidad religiosa de la ciudad de Concepción y establecer si corresponde a un caso de neopentecostalismo de carácter fundamentalista.



## CAPITULO 2: METODOLOGÍA DE INVESTIGACION

### 2.1 Enfoque de la Investigación

La presente investigación es de carácter cualitativo, se busca recolectar datos obtenidos de la participación de las distintas reuniones y actividades del grupo. Además de describir situaciones, eventos, personas y las conductas observadas. Se pretende descubrir las creencias del fenómeno estudiado extrayendo significado de los datos estudiados<sup>2</sup>.

En el trabajo de campo, se obtuvieron datos y detalles de actores o informantes claves, los cuales fueron recogidos a través de entrevistas, que fueron dirigidas, tanto a miembros fundadores del movimiento como a los miembros participantes. Como nos plantea Aristegui sobre la investigación cualitativa, *“no aspira a medir en la construcción de los datos, sino que describe las variables, pero no las mide.”*<sup>3</sup>

El enfoque cualitativo se selecciona cuando se busca comprender la perspectiva de los participantes (individuos o grupos pequeños de personas a los que se investigará) acerca de los fenómenos que lo rodean, profundizar en sus experiencias, perspectivas, opiniones y significados, es decir, la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad<sup>4</sup>.

A su vez esta investigación se enmarca en el análisis de un estudio de caso, *“El estudio de caso consiste en la recopilación e interpretación detallada de toda la información posible sobre un individuo, una institución, una empresa, un movimiento social en particular”*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Para R. Sampieri “El enfoque cualitativo, por lo común, se utiliza primero para descubrir y refinar preguntas de investigación... Con frecuencia se basa en métodos de recolección de datos sin medición numérica, como las descripciones y las observaciones... Su propósito consiste en “reconstruir” la realidad, tal y como la observan los actores de un sistema social previamente definido” En Sampieri, R. Metodología de la investigación. México DF: McGraw-Hill Interamericana. 2003. p. 25.

<sup>3</sup> Aróstegui, J. Historia e historiografía los fundamentos. En *La investigación histórica teoría y método*. Barcelona: Editorial Crítica. 2001. p. 17-73

<sup>4</sup> Sampieri, R. Metodología de la investigación... Op. Cit. 20

<sup>5</sup> Vieytes, R. *Metodologías de La Investigación Social en Organizaciones Mercado y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias. 2004.

Es por esto, que se buscó, recopilar la mayor información posible de la organización a nivel de la zona de estudio, nutriéndonos a través de las entrevistas y las fuentes históricas que aporten información relevante, sin dejar de lado, la bibliografía existente en torno al tema a investigar.

La realización de entrevistas para este trabajo es primordial, ya que en palabras de Sampieri: *Para el enfoque cualitativo, al igual que para el cuantitativo, la recolección de datos resulta fundamental, solamente que su propósito no es medir variables para llevar a cabo inferencias y análisis estadísticos*<sup>6</sup>.

## 2.2 Enfoque historiográfico

El enfoque de la investigación que se presenta esta enmarcado dentro del paradigma historiográfico de la “Historia del presente” o la “Historia del tiempo presente”, la que se caracteriza por un claro distanciamiento de la corriente positivista y se reconoce, en cambio, como heredera de la historiografía de la escuela de los Annales.

Tradicionalmente el análisis del presente se ha tenido por objeto de estudio de la sociología, antropología, demografía, economía o politología, dejando de lado el papel de la historia, a quien en este pronunciamiento sobre las sociedades vivas se le descalificó, porque ha de dedicarse al "pasado". Sin embargo, estas relaciones de la historia con el presente y las ciencias sociales no tienen por qué continuar siendo entendidas de esta manera, básicamente cuando esto signifique un error, pues estas últimas en su conjunto no pueden operar fuera del tiempo y del cambio, es decir fuera de lo histórico.

La historia (historiografía) tiene bastante que decir sobre las sociedades en fluencia, sobre las sociedades presentes, y tiene mucha contribución que hacer al análisis social, multifocal, de nuestro tiempo. "Lo histórico es una

---

<sup>6</sup> Sampieri, R. Metodología de la investigación... Op. Cit. 20

dimensión ineludible de lo existente y no sólo de lo que ha existido<sup>7</sup>" Fue L. Febvre quien señaló que la historia es la ciencia del hombre, y agregó: "Para hacer historia, volved la espalda resueltamente al pasado, vivid primero. Mezclaos con la vida. Con la vida intelectual, indudablemente, en toda su variedad. Sed geógrafos, historiadores. Y también juristas, y sociólogos, y psicólogos; no hay que cerrar los ojos ante el gran movimiento que transforma las ciencias de universo físico a una velocidad vertiginosa<sup>8</sup>"

Por lo tanto, ¿Qué es la historia del tiempo presente? Por Historia del presente, del tiempo presente o actual, entendemos la posibilidad de análisis histórico de la realidad social vigente, que comporta una relación de coetaneidad entre la historia vivida y la escritura de esa misma historia, entre los actores y testigos de la historia y los propios historiadores.

El presente es el eje central de su análisis, al que no retiene aislado de la sucesión temporal o del espesor de los tiempos. La Historia del Presente no se entiende como una época determinada, con una delimitación temporal estática y fija, sino como una categoría dinámica y móvil que se identifica con el período cronológico en que desarrollan su existencia los propios actores e historiadores.

La ausencia de hitos cronológicos fijos que la delimiten indica su dinamicidad. Su límite final es abierto, flexible, sin determinar el hoy, también dinámico. En ella, el historiador se enfrenta a procesos abiertos, aún vigentes, inacabados, lo que le supone una mayor dificultad y renovadas exigencias metodológicas. Su límite inicial podría coincidir con la supervivencia de actores y de testigos o con la persistencia de una cierta historia vivida o de una memoria viva, en alguna de las generaciones que conviven en la misma época<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Aróstegui, J. Historia, experiencia y coetaneidad. Ensayo de fundamentación de la Historia del Presente. Madrid, Universidad Complutense (Curso de Doctorado 1997-1998), Mimeo, 1998, 2.

<sup>8</sup> Febvre, L., Combates por la historia. Barcelona, Ed. Ariel, 1974.

<sup>9</sup> Soto Gamboa, A. Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización. HAOL N°3, 2004. 101-116.

Para Cuesta<sup>10</sup>, es un concepto en construcción que expresa la situación de una historia también en construcción, pues al decir del propio Aróstegui<sup>11</sup>, aquello que ha sido definido como "tiempo presente" no ha acabado de funcionar ni de clasificarse y definirse.

### 2.3 Técnica de recogida de información

Para la presente investigación, se utilizara dos tipos de información; en primera instancia las dadas por las fuentes bibliográficas y en segunda, la información obtenida a través de entrevistas realizadas a miembros de la comunidad que puedan otorgar información al respecto.

La realización de entrevistas para este trabajo es primordial, ya que en palabras de Sampieri: *Para el enfoque cualitativo, al igual que para el cuantitativo, la recolección de datos resulta fundamental, solamente que su propósito no es medir variables para llevar a cabo inferencias y análisis estadísticos*<sup>12</sup>. Entonces la recopilación de información a través de fuentes primarias, se hace crucial para el buen desarrollo de la presente tesis.

Para realizar esta investigación, se propone trabajar con el testimonio de uno de los principales líderes del movimiento cristiano apostólico de Concepción, el apóstol José Fonseca. Para ellos se toma contacto con la iglesia Centro Cristiano Apostólico Familiar (CCAF) que se reúne en un salón del hotel Cruz del Sur de la ciudad de Concepción.

Además se recoge información de otros miembros de la comunidad a través de entrevistas personales realizadas en dependencias de la iglesia. Para profundizar el conocimiento de los grupos religiosos neopentecostales se visitan las diversas actividades y reuniones que desarrollan durante la semana, los cultos, las celebraciones, reuniones de jóvenes, congresos, seminarios, entre otros.

---

<sup>10</sup> Cuesta, J., Historia del presente. Madrid, Eudema, 1993, pág. 4.

<sup>11</sup> Aróstegui, J., "La historia reciente o del acceso histórico a las realidades sociales actuales", en Rodríguez, J. (ed.), Enseñar historia: nuevas propuestas. Barcelona, Laia, 1989, 38.

<sup>12</sup> Sampieri, R. Metodología de la investigación... Op. Cit. 23

Para la discusión bibliográfica se entrega una visión amplia del fenómeno religioso a través de definiciones desde diversas áreas y disciplinas de las ciencias sociales. Se define a la religión desde la filosofía, la historia de las religiones, la sociología, la antropología. Se describe el origen histórico del pentecostalismo en el movimiento de santidad de John Wesley en Inglaterra y se presentan las principales teorías sociológicas que explican su acelerado crecimiento del pentecostalismo en el siglo XX.

Se establece el nexo entre globalización y fundamentalismo religioso en la sociedad actual con el fin de comprender la aparición de estas nuevas comunidades. Se analiza el origen del movimiento neopentecostal en el contexto del Chile post régimen autoritario y se describen sus principales características. Por último, se presentan los testimonios de los líderes de la Comunidad Cristiana Apostólica Familiar y se interpreta si este movimiento corresponde a un tipo de iglesia neopentecostal que se origina como reacción fundamentalista en el contexto de la globalización.



## CAPITULO 3: MARCO TEORICO Y CONCEPTUAL

### 3.1 El fenómeno religioso

La religión es un fenómeno social y particular del ser humano, no es algo que el individuo herede genéticamente, sino que es transmitida y enseñada a través de la cultura. La religión cumple una función socializadora y, por tanto, ha de ser enseñada o de lo contrario no hay religión.

La religión es un fenómeno que trasciende su comprensión para una disciplina en particular, sino que por el contrario ha sido estudiada y analizada desde diversas perspectivas de estudios, ya sea desde la historia, la sociología, la antropología o la misma teología y filosofía. Intentar establecer una única definición para el concepto religión sería una tarea imposible de realizar debido a sus más variadas manifestaciones y expresiones desde la antigüedad hasta el tiempo presente y hasta en los lugares más remotos del planeta. No obstante, han sido múltiples las tentativas que desde variadas y divergentes ópticas han tratado de dar una explicación del mismo fenómeno.

Desde la perspectiva de las ciencias sociales no existe una religión verdadera. Las ciencias sociales analizan el tema religioso desde una perspectiva científica, de las manifestaciones en sociedad, del comportamiento humano religioso o de la función social que cumpliría la religión etc.

En el presente trabajo vamos a fijar la mirada sobre una de las religiones más importantes del mundo occidental, *el Cristianismo*, el cual tiene diversidad de expresiones teológicas, culturales y de una larga tradición histórica. Dentro del cristianismo se cuenta el catolicismo y el protestantismo como las más grandes e importantes. Ahora bien dentro del protestantismo nos interesa analizar el grupo pentecostal, el cual se presenta como una manifestación de la fe popular protestante desde hace aproximadamente un siglo.

Desde la antigüedad el hombre y la mujer se han interesado por la religión, cuando se vieron enfrentados a fenómenos que eran inexplicables para su lógica primitiva atribuían a tales situaciones explicaciones divinas. Los

fenómenos de la naturaleza como la lluvia, la nieve o las tormentas, cobraban personalidad de dioses en gran parte de las religiones de la antigüedad.

Desde una perspectiva existencialista la religión amortigua las dudas acerca de los hechos inexplicables que ocurren a nuestro alrededor. Además permite superar la angustia sobre los miedos que rodean a la existencia humana como por ejemplo la muerte, ante ello S. Kierkegaard escribió:

*“entendida cristianamente, ni siquiera la muerte es una enfermedad mortal, y tanto menos todo cuanto se llama sufrimiento terrestre y temporal: pobreza, enfermedad, miserias, tribulación, adversidad, tormentos, penas del alma, luto, afán”<sup>13</sup>.*

También es compartida esta visión por D. Hume quien expuso que

*“las primeras ideas de la religión no surgieron a raíz de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino por el contrario, surge de una actitud de preocupación ante la vida y de esperanzas y miedos incesantes que estimulan la mente humana”<sup>14</sup>*

Para los hombres de la antigüedad no había una diferencia entre la vida y la religión, porque ambas cosas eran lo mismo. No había un interés por comprender la religión porque esta era parte de la vida. La religión además le otorga al hombre un sentido de trascendencia de este mundo, ante esto G. Vattimo escribió:

*“el hombre es el único animal religioso porque es el único que experimenta, una apertura originaria, a través de la cual, busca salvar su indigencia y abandono radicales”<sup>15</sup>*

---

<sup>13</sup> Kierkegaard S. Tratado de la Desesperación, libro digital (Abril 2014). Disponible desde internet en: [www.librodot.com](http://www.librodot.com)

<sup>14</sup> Hume D. citado de Morris B. *Antropología y religión*, 1987, pág. 77

<sup>15</sup> Vattimo G. y Otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos. Barcelona 1994. Pág. 93

Esta idea de la trascendencia humana era representada a través de un conjunto de símbolos los cuales eran reproducidos en los rituales mágicos de las culturas antiguas.

Todas las religiones se estructuran en torno a una serie de elementos que suelen ser comunes entre ellas. Entre los elementos comunes se destacan los ritos y ceremonias, los mitos, instituciones y comunidades, los fundadores, la moral etc. No vamos a profundizar en torno a esto elementos porque no es el fin del estudio.

Para establecer algunas definiciones del concepto de religión vamos a comenzar por citar la siguiente afirmación de la revista inglesa *Church Quartetiy Revieiv*: “Las definiciones clásicas de la religión se revisten en nuestros días de un significado meramente histórico.

La pregunta: ¿Qué es la religión?, es una pregunta contemporánea; por consiguiente, debe recibir una respuesta contemporánea, es decir, una respuesta que saque a la luz lo que en la época contemporánea se piensa cuando surge tal pregunta. Si esta cuestión no era causa de demasiada preocupación para nuestros antepasados, para quienes la religión y la vida eran la misma cosa, preocupa, sin embargo, bastante al hombre contemporáneo, para quien la religión no es sinónimo de vida y quien de hecho no ve qué relaciones de orden general haya entre religión, y vida”<sup>16</sup>.

En este sentido es necesario brindar una visión amplia acerca del hecho religioso, que permita integrar todas las posturas y todas las disciplinas que se preocupan por estudiar el fenómeno religioso, con el fin de conocer de mejor forma las definiciones, características, funciones, críticas, de la religión aportadas por las diversas áreas de estudio.

---

<sup>16</sup> Sánchez Cano J. *La sociología de la religión y el concepto de religión*. Revista de estudios Políticos N° 204, 1975.



### 3.2 La Sociología de la religión

El objeto central del estudio de la sociología de la religión es la producción social de hechos religiosos. Porqué las sociedades producen religiones y cuál es el papel que éstas realizan en la construcción social de la realidad<sup>17</sup>. Metodológicamente se parte de que son las sociedades quienes construyen las religiones, produciendo bienes simbólico-religiosos. Desde esta perspectiva los sociólogos consideran la religión como un capital simbólico. Su fuerza social se revela en la capacidad de configurar comportamientos tanto individuales como colectivos.

La sociología de la religión analiza la interacción de los hechos religiosos, culturales, sociales, políticos y económicos en la estructura social. Por un lado intenta mostrar la infraestructura social de la religión, ya que está conformada por fuerzas y dinámicas sociales. Por otro lado, se esfuerza en develar la infraestructura religiosa de muchos fenómenos sociales, pues la religión ha configurado civilizaciones, culturas, sistemas morales, sistemas políticos e instituciones de todo tipo.

Esta tarea de investigar lo social en lo religioso y lo religioso en lo social nos indica que esta sociología estudia desde y a través de la religión cuestiones no directamente religiosas: el cambio social, la alineación, la solidaridad y la cohesión social, la legitimación, la identidad colectiva, entre otros temas<sup>18</sup>.

Las concepciones religiosas de la sociología clásica son aquellos que se han mantenido en el tiempo y has soportado las críticas a sus trabajos. Son investigaciones que han trascendido en el tiempo y se han transformado en la base de los autores modernos. Los autores más importantes encontramos a: Marx, Durkheim, Weber. Los cuales desarrollaron complejas teorías acerca de la naturaleza, efectos y funciones de la religión.

---

<sup>17</sup> Sánchez Cano J. Op. Cit. pág. 7.

<sup>18</sup> Id, Op. Cit. pág. 8.

Podemos clasificar los principales enfoques sociológicos respecto de la concepción de religión en tres categorías: 1) el enfoque marxista, 2) el enfoque funcionalista-estructural, 3) el enfoque economicista de Max Weber.

### 3.3 El Enfoque marxista

Karl Marx fue un teórico social crítico y revolucionario de la segunda mitad del siglo XIX. Se preocupó principalmente por debelar y criticar el carácter opresivo de la economía capitalista. El sistema capitalista decía Marx inhumanizaba y cosificaba a los hombres, los cuales se entendían solo como partes de un sistema de producción en serie dentro de una gran industria.

La construcción teórica de Marx tiene una base filosófica en las ideas de Hegel, principalmente Marx toma de Hegel la dialéctica como la forma de comprender la realidad social, pero critica el carácter idealista de la dialéctica hegeliana y la transforma esencialmente en una dialéctica materialista.

Marx construirá una dialéctica en torno a la materia cuya finalidad no será la simple teorización y justificación de la realidad, sino su transformación revolucionaria<sup>19</sup>. Además de considerar la dialéctica hegeliana, Marx va a tomar las ideas de Feuerbach sobre el materialismo. Así se puede afirmar que las ideas de Marx se construyen sobre la base de estos autores, pero con duras críticas por su carácter idealista y abstracto.

Un elemento importante dentro de las ideas marxistas es el tema de la alienación. Este concepto lo extrae de Hegel, el cual además fue utilizado por Feuerbach para criticar la religión. En sus primeras obras Marx denominaba alienación a las distorsiones que provocaba en la naturaleza humana, la dominación del trabajador por parte de la voluntad ajena del capitalista<sup>20</sup>. Todo proceso o situación social por la cual el hombre se convierte en algo distinto, ajeno o extraño a lo que debería ser, a lo que le corresponde. Marx entiende que esta alienación se da precisamente en el trabajo: aquello que debería

---

<sup>19</sup> Ritzer G. *Teoría sociológica clásica*, McGraw Hill, 1993, pág. 187

<sup>20</sup> Ritzer G. Op. Cit. Pag. 202

realizar al hombre, es precisamente lo que le termina cosificando, lo que le esclaviza, lo que le convierte en algo inhumano, por tanto en algo distinto de lo que el hombre es.

En la medida en que el trabajo no humanice al ser humano, se tratará de un trabajo alienante, y estará en el punto de mira de la crítica marxista. Los trabajadores están alienados de su propio potencial humano en la sociedad capitalista, los individuos se realizan cada vez menos como seres humanos y quedan reducidos en su trabajo al papel de animales, bestias de carga o maquinas inhumanas<sup>21</sup>.

Como consecuencia de la alienación, el trabajo en el capitalismo se reduce al simple trabajo en cuya realización el individuo, dice Marx *“no se reafirma, sino que se niega; no se siente satisfecho, sino infeliz; no desarrolla libremente su energía mental y física, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente”*<sup>22</sup>. Ahora bien Marx plantea que la sociedad comunista sería la solución para ese estado de alienación del hombre, en este tipo de sociedad se produciría la abolición de la propiedad privada, de las clases sociales y se superara el extrañamiento del sujeto humano<sup>23</sup>.

La alienación está arraigada dentro de la estructura social capitalista, la cual reproduce un sistema de dos clases, en el cual los capitalistas emplean a los trabajadores (y, por tanto, poseen su tiempo de trabajo) y son propietarios de los medios de producción (herramientas y materias primas), así como los productos resultantes. Para sobrevivir y tener acceso a las herramientas y materias primas, los trabajadores se ven obligados vender a los capitalistas su fuerza de trabajo<sup>24</sup>.

Otro concepto de gran importancia desarrollado por Marx fue el de ideología. Para Lefebvre la ideología era un sistema integrado de ideas que es externo a los individuos y resulta coercitivo para ellos...el papel de las

---

<sup>21</sup> Ritzer G. Op. Cit. Pag. 204

<sup>22</sup> Id, Op. Cit. Pag. 205

<sup>23</sup> Morris B. Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós, 1995, pag. 51

<sup>24</sup> Ritzer G. Op. Cit. Pag. 202

ideologías es asegurar la conformidad de los oprimidos y explotados. Las ideologías ofrecen a estos últimos una imagen de sí mismos, y de la riqueza material, deformada, que trabaja en favor en su aceptación espiritual de la situación, e incluso su apoyo a ella.

Marx consideraba a la religión, la política y las leyes como epifenómenos, constructos ideológicos que esconden las estructuras explotadoras<sup>25</sup>. En este punto se puede observar como Marx considera a la religión como una forma de ideología al servicio de las clases dominantes. Marx plantea que las ideas de las clases dominantes son en todas las épocas las ideas dominantes<sup>26</sup>.

Se puede afirmar que para Marx la religión era la forma básica de alienación e, históricamente, la primera forma de ideología. Las funciones que cumplían eran propias de la ideología, es decir, servía como una sanción moral, como una ilusión, como un consuelo para las condiciones injustas, eran nubes que proyectaban su sombra sobre la realidad verdadera, justificaciones de las desigualdades<sup>27</sup>.

También se puede afirmar que cada clase posee una ideología distintiva que ofrece una expresión directa de sus intereses de clase. Por ejemplo la religión como ideología tiene un significado distinto tanto como para la clase dominante (burguesía) como para la clase dominada (proletariado). Bryan Turner ante esta situación plantea lo siguiente:

*“La religión tiene la doble función de compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de riqueza espiritual, y simultáneamente, legitimar la riqueza de la clase dominante. Una solución a la aparente contradicción entre solidaridad de clase versus integración social es que, mediante la legitimación de la riqueza y la compensación de la pobreza, la religión*

---

<sup>25</sup> Morris B. Op. Cit. Pag. 59

<sup>26</sup> Beriain J. *Para comprender la teoría sociológica y más*. Verbo Divino, 1998, Pág. 228.

<sup>27</sup> Citado de Morris B. Op. Cit. pág. 62

*cohesiona la sociedad al mismo tiempo que expresa interés de clase diferente*<sup>28</sup>.

El autor está demostrando la función de la religión como ideología que justifica el sufrimiento de los pobres sobre la base de futuras esperanzas de una vida mejor. Por el contrario le permite a la clase dominante mantenerse en el poder.

El año 1844 Marx publicó la introducción a una crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Los primeros párrafos de esta obra forman el resumen más detallado de la visión de Marx sobre la religión. Para comprenderlos los vamos a reproducir por entero:

*“La base de la crítica antirreligioso ha sido la siguiente el hombre hace la religión; La religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la autoconciencia y la auto sensación del hombre que, o todavía no se ha hallado así mismo, o se ha perdido. Pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde afuera, el hombre es también su propio mundo y es también el estado y la sociedad. Este estado, esta sociedad produce la religión, una conciencia invertida del mundo, porque aquellos son mundos invertidos. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su entusiasmo, su sanción moral, su base universal para su consolidación y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, puesto que la esencia humana no tiene una realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por consiguiente, la lucha contra el otro mundo, del cual la religión es el aroma espiritual.*

*El sufrimiento religioso es, a la vez, la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón, y el espíritu de una situación desespiritualizada. El opio del pueblo.*

---

<sup>28</sup> Turner. B. citado de Morris B. Op. Cit. Pág. 65

*El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad. Apartar las ilusiones que se forma sobre su condición supone abandonar una condición que requiere ilusiones. Por consiguientes, la crítica de la religión es el embrión de la crítica al valor del sufrimiento, cuya aureola es la religión... De esta manera, la crítica del paraíso se convierte en la crítica de la tierra”<sup>29</sup>*

Para Marx la religión tiene un carácter conservador y alienante, es la expresión fantasmagórica del sufrimiento real, es el consuelo para las criaturas oprimidas por la realidad del mundo que tiene que enfrentar, es la protesta simbólica del sufrimiento real y humano. El opio del pueblo no es otra cosa que la anestesia contra el padecimiento de los seres mortales, los capacita para el sufrimiento y les otorga una felicidad que intenta trascender lo humano, pero que es solamente una sensación momentánea, ilusa e irreal<sup>30</sup>.

En estas líneas se plantean las ideas principales de Marx acerca de la religión, pero no hay que olvidar que estas reflexiones tienen una base intelectual en el materialismo de Feuerbach, quien afirmaba que “*la religión es la escisión del hombre consigo mismo*”, “*la discordia entre el hombre y su propia esencia*”, por eso la reconciliación y la unidad con Dios no es otra cosa que consigo mismo. Y concluía: “*no podemos pensar en Dios de otra manera que atribuyéndole todo lo que encontramos de real en nosotros mismos, sin ninguna clase de límites*”, “*la medida de tu Dios es la medida de tu inteligencia*”<sup>31</sup>.

Ludwig Feuerbach fue un filósofo bávaro discípulo de Hegel, pero que llegaría a rechazar la filosofía idealista de Hegel abogando por un materialismo ateo. En su obra *La esencia del cristianismo* Feuerbach plantea lo siguiente:

*“La religión es la forma de autoconocimiento más antigua y también la más indirecta. En todo el mundo la religión precede a la filosofía... antes*

---

<sup>29</sup> Marx y Engels, Citado en Morris B. Op. Cit. pág. 53

<sup>30</sup> Morris B. Op. Cit. pág. 54

<sup>31</sup> Feuerbach L. *La esencia del cristianismo*, Ciencias Sociales, La Habana, 1976. Pág. 75

*de que la encuentre dentro de sí, el hombre va a la naturaleza desde fuera de sí. En primer lugar contempla su propia naturaleza como si fuera otro ser. La religión es la condición infantil de la humanidad; pero el niño ve su naturaleza –humana- fuera de sí mismo... el ser divino no es nada más que el ser humano, o mejor, la naturaleza humana purificada, liberada de los límites del hombre natural, hecha objetiva – por ejemplo, contemplada y reverenciada como otra, un ser distinto”<sup>32</sup>.*

Para Feuerbach la religión es la expresión fantástica del ideal humano. Lo que los humanos se niegan a sí mismos lo atribuyen a dios. *“cuanto más vacía sea la vida, mas pleno y concreto será Dios”* Somos pobres con un dios rico. Somos débiles con un dios poderoso. El sentimiento desconsolado de vacío necesita un dios de amor. Critica las ilusiones, falsedades y contradicciones de la religión y la teología, la religión implica la alineación de los individuos respecto de su autentico ser como especie.

En Feuerbach la definición de dios se corresponde con la proyección idealizada de la imagen que el hombre se hace de sí mismo. Los seres superiores creados por las fantasías religiosas del hombre son reflejos de su propia esencia. Los hombres crean a dios sobre la base de la superación de sus propias debilidades, y aun más se exaltan las cualidades humanas y se deshace de todas las limitaciones que hacen del hombre un ser débil y limitado<sup>33</sup>.

No es Dios quien ha creado al hombre a su imagen sino el hombre quien ha creado a Dios, proyectando en él su imagen idealizada. El hombre atribuye a Dios sus cualidades y refleja en él sus deseos realizados. Así, alienándose, da origen a su divinidad. El origen de esta alienación se encuentra en el hombre mismo. Aquello que el hombre necesita y desea, pero que no puede lograr inmediatamente, es lo que proyecta en dios.

---

<sup>32</sup> Feuerbach. Citado en Morris B. Op. Cit. Pág. 14

<sup>33</sup> Feuerbach. Citado en Morris B. Op. Cit. Pág. 15

La explicación de Feuerbach, que presenta la alienación religiosa como un momento en el camino del hombre hacia el logro de su autoconciencia, resulta inaceptable para Marx, que ve en ella la negación práctica del materialismo que el propio Feuerbach predica. Si las cosas fuesen como afirma Feuerbach el problema religioso se superaría con la sola toma de conciencia de que lo que se ha adorado bajo la forma de Dios no es sino el ser del hombre idealizado. Pero Marx entiende que el fondo del problema no es ideal y que la solución no pasa por una "toma de conciencia". Marx afirma que el hombre se aliena en un plano real porque se haya alienado en su existencia real.

La sociedad dividida en opresores y oprimidos, la sociedad de clases, en la que unos poseen los medios de producción y los demás se ven obligados a venderles su fuerza de trabajo, esta sociedad estructuralmente injusta y explotadora que impide el desarrollo pleno del hombre, es la que lleva al hombre a buscar su realización en un mundo ideal, irreal, imaginario. Por lo tanto, la superación de esta situación de explotación significara a la vez la superación de la idea de Dios en el hombre<sup>34</sup>.

Marx plantea la necesidad de la superación de la religión mediante la desaparición de las clases sociales en la cual el hombre se encuentra oprimido por la explotación de la clase dominante. A diferencia de Feuerbach quien cree que la superación de la religión sería posible con su superación intelectual. Marx niega esta idea y afirma que la superación de la alineación religiosa será posible mediante la superación de la alineación económica.

Toda religión escribió Engels

*“no es nada sino el reflejo fantasioso en la mente de los hombres de las fuerzas externas que controlan su vida diaria... en los comienzos de la historia estos reflejos correspondían a las fuerzas de la naturaleza; conforme avanza el proceso evolutivo iban tomando las más variadas formas de personificación entre los diferentes pueblos. Pero fue mucho*

---

<sup>34</sup> Andrés A. Luetich, El origen de la religión según Marx, (Noviembre del 2014). Disponible desde internet en: <http://www.luenticus.org/articulos/03U021/index.html>



*después cuando, al lado de las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas sociales comenzaron a ser activas, fuerzas que se enfrentaban al hombre como si fuera igualmente extraño e inexplicable... en un estadio superior de la evolución todos los tributos naturales y sociales de los numerosos dioses fueron transformándose en un dios todopoderoso que ya no era sino el reflejo de un hombre abstracto. Este fue el origen del monoteísmo*<sup>35</sup>.

Engels coincide con Marx en que la religión nace en la imaginación del hombre y lo externaliza a medida que trata de darle sentido a las fuerzas externas a él. Engels explica la evolución de la religión desde el politeísmo al monoteísmo en la medida que el hombre otorga atributos divinos a las fuerzas naturales y sociales y las reúne en la figura de un dios todopoderoso.

### **3.4 El Enfoque Funcionalista-estructural**

Los orígenes de esta corriente se encuentran en la obra de los sociólogos E. Durkheim, B. Malinowski y Radcliffe-Brown.

Durkheim es considerado uno de los fundadores de la sociología moderna, en su obra *Las reglas del método sociológico* expone sus ideas principales acerca de los métodos empíricos que deberían ser utilizados por esa disciplina. Durkheim además es considerado uno de los clásicos de la sociología de la religión, en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, se interesa por investigar empíricamente el fenómeno religioso, su origen y sus funciones sociales.

Durkheim se propone elaborar una teoría general de la religión, a partir de un análisis de las instituciones religiosas más sencillas y primitivas, para buscar la esencia de la religión misma. O sea, comprender la "esencia" de un fenómeno social observando sus formas más elementales. Según él, las

---

<sup>35</sup> Marx y Engels. Obras Escogidas. Cartago 1957. Pag. 131.

formas religiosas aparecen desnudas en la sociedad primitiva y se requería solo un pequeño esfuerzo para entenderlas y exponerlas<sup>36</sup>.

*“una religión estrechamente ligada al sistema social que supera a todas las demás en simplicidad puede ser tenida como la más elemental que nos sea posible conocer. Así pues, si conseguimos determinar los orígenes de las creencias que acaban de ser analizadas, nos pondremos en situación de descubrir, con ello, las causas que hicieron surgir el sentimiento religioso en la humanidad”*<sup>37</sup>

Su estudio lo realiza con tribus australianas las cuales tenían un sistema religioso totémico, al cual, consideraba la forma más simple y primitiva de religión. Este sistema religioso creía que ciertas cosas, como animales y plantas, pueden llegar a considerarse sagradas y emblemas de un clan. Ahora bien, ¿por qué es sagrado el tótem? Porque simboliza al propio grupo o comunidad; representa sus valores esenciales. La reverencia hacia el tótem se deriva en realidad del respeto por los valores sociales esenciales, por la reverencia y el respeto mismo hacia el clan. En religión, el objeto de adoración es en realidad la propia sociedad.

Durkheim no se conformaba con la definición más básica de religión como *La creencias en seres espirituales* que Tylor ofrecía. El budismo era una religión, pero carecía completamente de las nociones de dioses o espíritus. Por lo tanto, buscó una definición amplia de la religión, *la religión es más que una idea de dioses y espíritus*”, escribió, “por tanto, no puede ser exclusivamente definida a esos seres”<sup>38</sup>. Así que definió la religión en términos más generales incluyendo la idea de lo sagrado:

*“Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas, es decir todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas -creencias y prácticas que unen en una*

---

<sup>36</sup>Durkheim E. Las formas elementales de la vida religiosa, citado de Morris B. Op. Cit. Pag. 226

<sup>37</sup> Durkheim E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, citado de Ritzer. Pag. 227

<sup>38</sup> Id, Op. Cit. Pag. 35

*misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas*<sup>39</sup>.

Comprender la religión como relación con lo sagrado, sin relación necesaria con los conceptos de divinidad y de más allá, tiene una importancia extrema para la ciencia del hombre: saber, en efecto, que la experiencia religiosa no es un fenómeno especializado vivido solamente por determinados individuos y culturas, sino un fenómeno universal.

Siguiendo la misma línea de explicación del teólogo protestante Rudolf Otto ha dado una definición sencilla y breve de la religión: *“La religión es la experiencia de lo sagrado”*.<sup>40</sup> Para este autor lo sagrado tiene relación con lo numinoso o misterioso, aquello que no se puede explicar. Aquello que implica una experiencia no racional y no sensorial.

De la misma forma Durkheim entendía por creencias religiosas a las *“representaciones que expresan la naturaleza sagrada y las relaciones que mantienen, sea unas con otras, sea con las cosas profanas”*<sup>41</sup>.

La sociedad (a través de los individuos) creaba la religión al definir ciertos fenómenos como sagrados y otros como profanos. Los aspectos de la realidad social que entran en la definición de lo sagrado, es decir, los que se apartan y se consideran prohibidos, forman la esencia de la religión. El resto constituye lo profano, los aspectos mundanos cotidianos, comunes y útiles de la vida.

La diferencia entre lo sagrado y lo profano, y la elevación de ciertos aspectos de la vida social a la categoría de sagrado son condiciones necesarias para el desarrollo de la religión<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Id, Op. Cit. Pag. 38

<sup>40</sup> Otto Rudolf, citado de Milcea Eliade. *Lo Sagrado y Lo Profano*. 1957

<sup>41</sup> Durkheim E. *Las formas elementales de La vida religiosa*. 1998, pag. 88.

<sup>42</sup> Ritzer G. Op. Cit. Pág. 245

El concepto de ceremonia religiosa en Durkheim tiene una connotación importante para la cohesión social. Las ceremonias religiosas alimentan la identidad grupal y alientan la solidaridad, hasta el extremo de que lo religioso sería una nítida expresión de lo social. Justamente, este hecho es definitorio de la obra de Durkheim: la religión es más relevante en su dimensión social que en su dimensión individual<sup>43</sup>.

Esta definición es de tipo funcional, en el sentido que explica el rol de la religión en la vida social: esencialmente, unifica sociedades. Cuando los individuos en sociedad se ponen de acuerdo en considerar algunas cosas como sagradas y otras como profanas están otorgando funciones específicas a algunos elementos dentro de la sociedad. Durkheim sostiene además que el orden de una sociedad se define y mantiene por sus concepciones religiosas e ideológicas. E. Nottingham estará de acuerdo con esta idea al plantear que la “función social de la religión parece ser primeramente integradora”<sup>44</sup>.

Durkheim, desde una perspectiva funcionalista, defiende que no hay y no pudo haber existido una sociedad sin religión. Los diferentes sistemas simbólicos de la religión cumplen la función social de dar sentido a la existencia individual y colectiva del ser humano, y de reforzar el sentimiento de solidaridad y cohesión social. La religión simboliza así la conciencia que la sociedad tiene de sí misma como entidad irreducible.

El sociólogo americano W. K. Wright muestra su conformidad con las definiciones de esta especie: “la religión es la tentativa de garantizar la conservación de los valores socialmente reconocidos por medio de acciones llamadas específicamente a ejercer una influencia diversa a la del habitual egoísmo individual, acciones que comprenden el sentido de la sujeción a esta influencia diversa”<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Id, Op. Cit. Pág. 246

<sup>44</sup> Nottingham E. *Sociología de la religión*, Barcelona, Paidós, 1964.

<sup>45</sup> Wright W. citado de Morris B. Op. Cit. pag. 29

La religión es conservadora en el sentido que le entrega soporte a los valores tradicionales de la sociedad. Los sujetos reconocen en la religión la mantención del orden tradicional y se entregan a la sujeción de esta, con el fin de reproducir los valores y costumbres.

Una de las conclusiones de Durkheim a propósito de las ceremonias sagradas no pudo ser más estimulante. Las ceremonias religiosas alimentan la identidad grupal y alientan la solidaridad, hasta el extremo de que lo religioso sería una nítida expresión de lo social. Justamente, este hecho es definitorio de la obra de Durkheim: la religión es más relevante en su dimensión social que en su dimensión individual.

Si hay algo que la historia nos muestra sin lugar a dudas es que la religión tiende progresivamente a abarcar menos espacio en la vida social. Originalmente la religión lo impregnaba todo; todo lo social era religioso; los dos ámbitos eran sinónimos. Pero entonces, poco a poco, la economía política y las funciones científicas se liberaron de las funciones religiosas, se consolidaron por separado y tomaron cada vez más un carácter reconocidamente temporal. Dios fue el primer regalo en todas las relaciones humanas, pero progresivamente se retira de ellas y abandona el mundo de los hombres y sus disputas<sup>46</sup>.

El estructuralismo concibe la sociedad como una totalidad estructural y significativa, articulada por las relaciones estables y regida por unas leyes internas que hay que buscar en su estructura profunda. El objeto o referencia principal de las religiones sería todo aquello que tiene que ver con lo divino, lo absoluto, lo trascendente, lo misterioso, lo sagrado<sup>47</sup>.

La teoría de Radcliffe-Brown plantea que la tarea del investigador consiste en determinar la función de cada una de las partes de la cultura, de modo que no es distinto el análisis de las funciones de las creencias en el seno

---

<sup>46</sup> Morris B. Op. Cit. Pag. 179.

<sup>47</sup> Para profundizar sobre estructuralismo revisar la obra de Claude Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*; *Las Estructuras elementales del Parentesco*; *El Estudio Estructural del Mito*.

de las culturas. Por función social define "*La contribución que una actividad parcial hace a la actividad total de la que forma parte*"<sup>48</sup>. Radcliffe-Brown piensa que existe una unidad funcional del sistema social, todas las partes trabajan conjuntamente para el mantenimiento del sistema.

Según el antropólogo sostiene en su obra *La organización social de las tribus australianas del año 1931*, que la función del ritual no puede ser otra que la de fundir a los individuos en un cuerpo social, de modo análogo a como lo había pensado Durkheim. La propia organización de las creencias está muy influida por la concepción social, de manera que las creencias funcionan como actualizadoras de los principios sociales<sup>49</sup>.

La obra de Malinowski se vincula indudablemente a la de Durkheim, presentando numerosas coincidencias con éste. En ambos, el concepto de *representación colectiva* aplicado a la religión y a la magia, en cuanto forma de control social, es similar. Uno y otro ponen el acento en las funciones de la religión, bien generando sentimientos solidarios de confianza y esperanza, o bien suscitando la cohesión social del grupo según Durkheim.

### 3.5 Max Weber y la religión

Max Weber, contemporáneo de Durkheim fue, asimismo, innovador en el análisis de las creencias en general y de la religión en particular, aunque sus perspectivas fueron bastante distintas.

Weber adopta una metodología de estudio bien distinta de las utilizadas por los antropólogos y sociólogos de su tiempo. Su método fue comparativo y consistió en establecer analogías entre las religiones orientales, a las que añade posteriormente las cristianas e islámicas. Sabemos que, con ello, Weber buscaba la individualización de lo que denominó con el nombre de "tipos institucionales ideales" que sirvieran mejor a su perspectiva comparativa: las

---

<sup>48</sup> Radcliffe-Brown, *El concepto de función en la ciencia social*, 1952, pág. 206.

<sup>49</sup> Id, *La organización social de las tribus australianas*. 1931 pág. 25.

diferencias entre las culturas se hallan en sus instituciones, en sus personalidades y en sus estilos<sup>50</sup>.

Es así como Weber llega a la conclusión de que la religión no es ni más ni menos que una expresión más de la cultura y de la sociedad. A medida que cambian éstas, cambian también las creencias. Cuando se producen innovaciones radicales, los cambios acaban por introducir hondas transformaciones en las creencias y en la religión, y con ellas en las normas y en los valores reinantes. De hecho, todas las religiones viven en una permanente transformación que alimenta la existencia de disidencias y de nuevas orientaciones por parte de los grupos que las profesan.

Un tema constante en la sociología de Weber era la racionalización progresiva de la vida como principal tendencia de las sociedades occidentales. Por racionalización Weber entendía un proceso a través del cual las reglas y procedimientos explícitos e intelectualmente calculables se transforman en sistemáticos, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y a la tradición<sup>51</sup>. La sistematización creciente de las ideas y los conceptos religiosos, el desarrollo del racionalismo ético y el declive progresivo del papel en que la religión jugaba el ritual y los elementos mágicos<sup>52</sup>.

Siguiendo la lógica del pensamiento racionalista la historia mostraría que la religión tiende progresivamente a ocupar menos espacio en la vida social. Originariamente la religión lo impregnaba todo; todo lo social era religioso; los dos ámbitos eran sinónimos. Pero entonces, poco a poco, la economía política y las funciones científicas se liberaron de las funciones religiosas, se consolidaron por separado y tomaron cada vez más un carácter reconocidamente temporal. Dios fue el primer regalo en todas las relaciones humanas, pero progresivamente se retira de ellas y abandona el mundo de los hombres y sus disputas<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Ritzer G. Op. Cit. pág. 208.

<sup>51</sup> Morris B. Op. Cit. Pág. 93

<sup>52</sup> Morris B. Op. Cit. Pág.94

<sup>53</sup> Morris B. Op. Cit. pág. 139

Weber se ocupó de analizar el grado en que muchas de las religiones primitivas –y las religiones en la mayor parte del mundo- actúan como impedimentos para lograr la racionalidad. A pesar de esta perspectiva, la religión en el mundo occidental ha demostrado que podía ser alterable, pues fue la responsable de la racionalización<sup>54</sup>.

En el estudio del protestantismo ascético “La Ética protestante y el espíritu del capitalismo” Weber se interesa solamente por aquellos elementos de sus doctrinas que afectan en forma más directa y más significativa a la conducta práctica de los individuos en su actividad económica<sup>55</sup>.

*“No intentamos mantener la tesis alocada y doctrinaria que postula que el capitalismo solo pudo haber surgido como resultado de ciertas consecuencias de la reforma, ni que el capitalismo como sistema económico haya sido una creación de la reforma. El hecho de que se conozcan ciertas formas de organización capitalista anteriores a la reforma es suficiente por sí mismo para refutar esa conclusión”<sup>56</sup>*

Weber vio claramente como el ascetismo terrenal de ciertas sectas protestantes había ejercido una influencia importante en el desarrollo del espíritu capitalista. Y vio también como las disposiciones psicológicas que este espíritu implicaba –la actitud disciplinada y vocacional hacia la actividad humana- constituían un prerrequisito importante para el funcionamiento del capitalismo moderno<sup>57</sup>.

Otro aporte relevante de la obra de Weber esta en el concepto de poder y dominación. Weber plantea que *el poder puede entenderse como la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa*

---

<sup>54</sup> Ritzer G. Op. Cit. Pág. 281

<sup>55</sup> Giddens A. *Sociología*, 1991, pág. 218

<sup>56</sup> Morris B. Op. Cit. Pág. 90

<sup>57</sup> Id, Op. Cit. Pág. 90



*probabilidad*<sup>58</sup>. El concepto de dominación implica la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado.

Para Weber existen tres tipos puros de dominación legítima, y el fundamento de su legitimidad es: de carácter racional, de carácter tradicional y de carácter carismático. Esta última descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada autoridad carismática)<sup>59</sup>.

Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas -o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder.

La autoridad carismática está específicamente fuera del campo de la rutina diaria y de la esfera profana. En este respecto, es diametralmente opuesta a la autoridad racional y particularmente a la autoridad burocrática y a la autoridad tradicional, tanto en su forma patriarcal como en la patrimonial u otra cualquiera. Para la autoridad carismática, la única base de legitimidad es el carisma personal, en la medida en que está demostrado, es decir, en la medida en que es reconocido y puede satisfacer a los secuaces o a los discípulos. Pero esto dura sólo tanto como dura la creencia en su inspiración carismática<sup>60</sup>.

En su pura forma carismática la autoridad tiene un carácter específicamente extraño a las estructuras rutinarias cotidianas. Las relaciones sociales directamente afectadas son estrictamente personales, basadas en la validez y la práctica de cualidades personales carismáticas. Si esto no ha de ser un fenómeno puramente transitorio, sino que ha de tomar el carácter de

---

<sup>58</sup> Weber M. *Economía y Sociedad*. Fondo Cultura Económica 1944. Pág. 43.

<sup>59</sup> Id, Op. Cit. pág. 173

<sup>60</sup> *Los cambios sociales, tipos y consecuencias*, compilado y presentado por Amitai Etzioni y Eva Etzioni. Fondo de Cultura Económica, México., 1968.

una relación permanente que forme una comunidad estable de discípulos, o una banda de secuaces, o un partido, o cualquier clase de organización política o hierocrática, es necesario que cambie radicalmente el carácter de la autoridad carismática. Realmente, en su pura forma carismática puede decirse que sólo existe la autoridad en el proceso de su nacimiento. No puede permanecer estable, sino que o bien se tradicionaliza, o se racionaliza, o ambas cosas a la vez<sup>61</sup>.

Los principales motivos que sustentan esa transformación son los siguientes: 1) los intereses tanto ideales como materiales de los partidarios en la perduración y la reactivación constante de la comunidad; 2) los intereses ideales y materiales aún más fuertes de los individuos del personal administrativo, de los discípulos o los partidarios del jefe carismático, en continuar sus relaciones. No sólo esto, sino que tienen interés en continuarlas de tal manera, que tanto desde un punto de vista ideal como desde un punto de vista material, su situación se asiente sobre una base diaria estable.

Por lo general esos intereses se hacen notoriamente evidentes al desaparecer el jefe carismático personal y con el problema de la sucesión que inevitablemente se plantea. El modo de resolver este problema -si es que se resuelve y el grupo carismático sigue existiendo-tiene importancia decisiva para el carácter de las relaciones sociales subsiguientes.

La idea de que el carisma puede transmitirse mediante un ritual de un poseedor a otro, o que puede crearse en una persona nueva. Esta idea fue mágica originariamente. Implica la disociación del carisma de un individuo particular, convirtiéndolo en una entidad objetiva, transferible. El ejemplo más importante es la trasmisión del carisma sacerdotal por unción o por consagración, o la imposición de manos y de la autoridad regia, por unción y por coronación<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Id, Op. Cit.

<sup>62</sup> Id, Op. Cit.

### 3.6 Teorías de alcance intermedio

Las teorías de alcance intermedio consisten en grupos limitados de suposiciones, de las que derivan lógicamente hipótesis específicas y son confirmadas por la investigación empírica.

En otras palabras, se trata de teorías ubicadas en un punto medio entre las teorías generales de los sistemas sociales que están demasiado lejos de los tipos particulares de conducta, organización y cambio sociales para tomarlas en cuenta en lo que se observa y las descripciones ordenadamente detalladas de particularidades no generalizadas. Las teorías de alcance intermedio incluyen abstracciones, pero están lo bastante cerca de los datos observados para incorporarlas en proposiciones que permitan prueba empírica. Su principal utilidad radica en constituir un soporte teórico que sirva para orientar la investigación empírica<sup>63</sup>.

Su principal utilidad radica en constituir un soporte teórico que sirva para orientar la investigación empírica. Las teorías de alcance intermedio están típicamente en línea directa de continuidad con el trabajo de las formulaciones teóricas clásicas. Todos somos herederos residuales de Durkheim, Weber y Marx cuyos trabajos proporcionan ideas a seguir, ejemplifican tácticas de teorización, aportan modelos para saber seleccionar los problemas, y nos instruyen a plantear cuestiones teóricas que se desarrollan a partir de las de ellos.<sup>64</sup>

Las teorías de alcance intermedio no surgen derivadas lógicamente de una sola teoría de aplicación general de los sistemas sociales, aunque pueden ser consistentes con alguna.

En este sentido los investigadores considerados como parte del estudio y que permiten acercar la teoría general de los autores clásicos (la teorización

---

<sup>63</sup> Merton, R. Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio. Teoría y estructura sociales. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 1980. pp. 56-91

<sup>64</sup> Id, Op. Cit. pp. 56-91.

de Max Weber es la que mas coincide con el estudio presentado) a la realidad que se pretende describir son los aportes de Cartaxo Rolim y la interpretación marxista del crecimiento pentecostal en América latina, Christian Lalived D' Epinay y su análisis de la teoría anómico funcionalista sobre pentecostalismo en el contexto de la transición de una sociedad tradicional a una sociedad capitalista y la obra de Peter Berger y su análisis sobre fundamentalismo religioso en el contexto de la sociedad pluralista y global.

### 3.7 Antropología y religión

Desde el punto de vista de la antropología, la religión, es un *sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único*<sup>65</sup>.

Otro enfoque consiste en considerar la religión como una realidad interior al propio individuo, en tanto que es fruto de la experiencia individual. Podemos decir que *la religión, por su invocación del más allá está relacionado con el destino y bienestar humano, y al cual el hombre puede responder y relacionarse, proporciona apoyo, consuelo y reconciliación*<sup>66</sup>.

La religión es portadora de sentido individual y ontológico *La religión se presenta como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia*<sup>67</sup>.

Para James W. la religión es creer en lo invisible y ajustar a ello la propia felicidad [...] *es una reacción total del hombre ante la vida, caracterizada por la*

---

<sup>65</sup>Geertz C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, España 2003 Pág. 89

<sup>66</sup>O`dea, T. *Sociología de la Religión*, 1978, pág. 25

<sup>67</sup> Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid, revista occidente, 1973

ternura y, a la vez, por cierta seriedad solemne, una reacción que vuelve fácil y agradable lo necesario<sup>68</sup>.

La religión se vuelve en algo propio e intrínseco al ser humano. El ser humano acepta la religión y la integra como parte de su vida, logra comprender la vida a partir de la religión generando sentimientos de felicidad ante el aporte ontológico que le entrega.

Contrario a esto, Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, considera al cristianismo como una religión del resentimiento psicológico, manifestándose la estructura fundamental en el Nuevo Testamento.

El sociólogo estadounidense G. Lenski, decía que la religión es un asunto demasiado importante para que se le ignore y se le trate superficialmente. La define como *un sistema compartido de creencias y prácticas asociadas, que se articulan en torno a la naturaleza de las fuerzas que configuran el destino de los seres humanos*<sup>69</sup>. La visión del autor en torno a la religión está enmarcada dentro de la lógica sistémica social. Lenski pone énfasis en las prácticas, creencias, rituales, que cada religión ofrece a sus adeptos con el fin de otorgar sentido de la vida humana<sup>70</sup>.

### 3.8 Historia de la religión

Una disciplina que se encuentra en constante lucha por consolidarse como una disciplina de estudio de las religiones sería el caso de la llamada *Historia de las Religiones*<sup>71</sup>. El reto más importante al que se enfrenta la

---

<sup>68</sup> James W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península 1902.

<sup>69</sup> Lenski G. *"El Factor Religioso: un estudio sociológico del impacto de la religión en la política, la economía y la vida familiar"*. 1990. pág. 18

<sup>70</sup> Lenski G. *Op. Cit.* pág. 19.

<sup>71</sup> Ciencia social dedicada al estudio de la religión en una perspectiva histórica y científica. Tiene por objeto los conjuntos de prácticas religiosas y creencias religiosas, ritos y mitos. Es una disciplina distinta de la teología y de la historia de la iglesia, que busca abrirse camino entre la sociología y la antropología de la religión. La Historia de la religión aborda el fenómeno religioso desde un punto de vista no confesional y no religiocéntrico, ni de vivencia religiosa ni de apología de ninguna de ellas, tampoco desde una defensa de posturas agnósticas o ateas. Se pretende mostrar un pluralismo religioso

historia de las religiones para alcanzar su definitiva consolidación radica en la adaptación a formas de pensamiento no europeas. Es necesario desligarse de cualquier lastre etnocentrista y religiocéntrico occidentalistas para lograr comprender de forma más sincera otras culturas y religiones<sup>72</sup>.

Según Francisco Díez de Velasco los retos que enfrenta esta disciplina están relacionados con la definición de conceptos, la terminología y la clasificación de las distintas religiones. Ante la diversidad de definiciones del concepto de religión es necesario evitar caer en el religiocentrismo, concepto entendido como un intento casual o no por privilegiar en el estudio de la religión a un grupo en particular<sup>73</sup>.

Al analiza y comparar las diversas religiones se deben evitar los preconceptos y los sesgos culturales propios del investigador que realiza el análisis. Díez de Velásquez lo define como *filtro de la realidad en clave de la religión propia*, por lo tanto, se deben evitar las percepciones distorsionadas de las diversas religiones por la influencia de la propia cultura y religión.

El investigador debe tomar conciencia de dicho problema, debe mostrar una actitud de respeto por la diversidad religiosa en el contexto global, debe mostrar apertura, como una decisión de abrirse a lo diferente, estudiarlo, no rechazarlo a priori, debe romper con sus propios preconceptos establecidos, y por ultimo debe mostrar ecuanimidad en el análisis y la comparación, para evitar que la percepción de lo diferente desemboque en conflicto<sup>74</sup>.

La denominación historia de las religiones parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso, sin veleidades apropiatorias por parte de los especialistas de las disciplinas históricas y enmarcada en la óptica holística que propugnan, por ejemplo, la historia total o la antropología. La historia de las religiones se presenta pues, y a pesar de no ser una denominación que satisfaga de modo completo como la aproximación analítica

---

existente en el mundo en que se vive, desde el conocimiento de los rasgos relevantes de las principales religiones y su creencia.

<sup>72</sup> Francisco Díez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Trotta, 3ª ed. 2002, pp. 17-54

<sup>73</sup> Id, Op. Cit. pp. 17-54

<sup>74</sup> Id, Op. Cit. pp. 17-54

holística y no religiocéntrica al fenómeno religioso y no solamente como una disciplina en cierto modo auxiliar, cuyo exclusivo ámbito de actuación fuera el establecimiento del marco histórico en el que se reflejan los hechos religiosos<sup>75</sup>.

Las religiones abundan en un número incluso mayor que lenguas conocidas, y son tantas que resulta difícil caracterizar de modo genérico en qué consiste la religión y el hecho religioso. Por otro lado, el cristianismo ha penetrado de tal forma en las raíces de nuestra cultura occidental que es muy complicado precisar el concepto religión sin que de modo consciente o inconsciente esté implícito el modelo euro céntrico cristiano de un Dios único, de la Biblia, con dogmas e iglesias; pero conviene tener presente que a lo largo de la historia de la humanidad también han existido religiones sin dios o dioses, sin dogmas ni creencias o esperanza en otra vida futura.

### **3.9 Estructura de la tesis**

En el capítulo primero se establece el problema que origina la tesis y que esta relacionado con un estudio histórico de la religión evangélica en el Chile actual. Se plantea además la pregunta de investigación que moviliza el estudio así como una hipótesis que busca dar cuenta del problema enunciado, y que además sirvió de guía para el desarrollo de la investigación.

El capítulo dos se establece la metodología de la investigación la cual esta marcada por el enfoque cualitativo y por la historiografía del presente.

En el capítulo tres queda definido el marco teórico donde se establecen los conceptos principales acerca del fenómeno religioso desde la mirada de diversas disciplinas de las ciencias sociales (historia, sociología, antropología), además se recoge la visión de los autores clásicos sobre la religión (Marx, Durkheim, Weber) y junto con esto se incorporan las teorías de alcance

---

<sup>75</sup> Id, Op. Cit. pp. 17-54

intermedio, las cuales permiten acercar la investigación a la realidad empírica (Lalived, Berger, Rolim,).

El capítulo cuatro está relacionado con el marco histórico de la investigación, en esta parte se encuentra el desarrollo histórico del pentecostalismo en el siglo XIX, junto con una descripción de la historia de la iglesia evangélica en Chile considerando algunos hitos relevantes del siglo XIX y la formación de la primera iglesia pentecostal del país en 1919. Además se consideran las principales teorías del crecimiento pentecostal del siglo XX bajo la lógica de la teoría marxista, funcionalista y la sociología norteamericana. Se continúa con el análisis de la realidad chilena actual como resultado de la transformación neoliberal durante la dictadura y la apertura al mundo globalizado que experimenta Chile luego de la vuelta a la democracia. Por último, siguiendo el análisis de la sociología de P. Berger se establece el nexo entre la sociedad global y pluralista y el nacimiento de comunidades neopentecostales las cuales representan un ethos cultural distinto a los pentecostales (Fediakova), estableciendo su origen histórico y teológico.

El capítulo quinto corresponde a el análisis de datos empíricos, basados en los datos recogidos de las visitas a una comunidad neopentecostal de la ciudad de Concepción, se establecen interpretaciones acerca del movimiento en relación a la teoría propuesta en los capítulos anteriores. Mediante visitas a las reuniones, seminarios, talleres y entrevistas con miembros claves, se obtiene información acerca del origen de la comunidad y de la visión de los fieles respecto del liderazgo.

El capítulo seis y final se establecen las principales conclusiones del estudio realizado, dejando establecidos los nexos entre teoría y análisis empírico. Además se propone una reflexión acerca de la relación entre educación y religión y por último se plantean las proyecciones sobre posibles líneas de investigación a partir de la tesis presentada.



## CAPITULO 4: MARCO HISTORICO

### 4.1 Origen histórico-teológico del pentecostalismo

El origen del término pentecostal se encuentra en el pasaje bíblico del libro de Hechos de los Apóstoles en el capítulo 2. Los discípulos de Jesús se encuentran esperando la promesa de la venida del espíritu santo que el mismo Jesús les había prometido que recibirían cuando estaba con ellos.

El pasaje relata la experiencia de los discípulos de forma extraordinaria. Un viento que soplo sobre la casa donde se encontraban, los llenó del espíritu santo y descendieron lenguas de fuego sobre ellos, que los dotaron de los dones o carismas necesarios para comenzar la obra de su maestro.

Esta situación marca el inicio del movimiento pentecostal en la historia, porque fue cuando los discípulos recibieron el espíritu santo que comenzaron su obra evangelizadora, siendo Pedro el primer discípulo que hace uso del carisma para predicar y llamar al arrepentimiento a las multitudes que se encontraban en el lugar.

El pentecostalismo moderno de origen protestante no es un movimiento reciente. Las raíces histórico-teológicas del movimiento se hunden en el movimiento de santidad que durante el siglo XIX marcó profundamente al protestantismo anglosajón. Este, a su vez, se remonta al movimiento renovador de John Wesley en la Inglaterra del siglo XVIII<sup>76</sup>. En el contexto de una Iglesia en la que convivían, no sin tensiones, las tradiciones teológicas y espirituales del catolicismo y del protestantismo, Wesley predicó acerca de la santificación como una obra de la gracia subsecuente a la justificación. Así, sin abandonar el acento protestante en la gratuidad de la salvación, redescubrió la importancia del camino hacia la santidad (perfección cristiana) y sus implicaciones para la vida personal, social y para la misión<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> González J. *Historia del Pensamiento Cristiano*, CLIE 2010. Pág. 830-848

<sup>77</sup> Sepúlveda J. Reseña del movimiento Pentecostal, intervención en la V conferencia del Episcopado Latinoamericano. (Mayo del 2007) disponible desde internet en [www.Zenit.org](http://www.Zenit.org).

Aunque Wesley no interpretó la santificación como una obra específica de la tercera persona de la trinidad, esto es, como un bautismo en el Espíritu Santo, sí lo hizo su contemporáneo (y sucesor como líder del metodismo naciente), el suizo John Fletcher. Wesley no alentó esta línea de interpretación, y aunque rechazaba la idea de que los dones y señales extraordinarias del Espíritu Santo hubieran sido un privilegio exclusivo de la era apostólica, prefería alentar el cultivo de los frutos –por sobre los dones- del Espíritu Santo.

Pero esta interpretación “pentecostal” de la santificación ya quedó insinuada, y fue tomando cada vez más fuerza: el poder para la transformación que implica el camino de santidad proviene del bautismo del espíritu Santo, como también los carismas necesarios para el cumplimiento del mandato misionero. Esta búsqueda del poder del Espíritu Santo caracterizó a los avivamientos evangélicos de fines del siglo XIX<sup>78</sup>.

El nacimiento del pentecostalismo clásico se asocia generalmente al avivamiento de la calle Azusa ocurrido en 1906 en Los Ángeles (calle Azusa)<sup>79</sup>, Estados Unidos, sobre la base de una enseñanza cuya difusión había iniciado Charles Parham en el año nuevo de 1900: la *evidencia inicial* del bautismo del Espíritu Santo, según las Escrituras (Hechos de los Apóstoles), es el don de hablar en lenguas. Este avivamiento, dirigido por un pastor negro (William Seymour) en un precario templo, duró más de tres años y fue efectivamente un centro al cual llegó gente de muchas partes del mundo, y desde donde partieron misioneros a distintos lugares de los Estados Unidos y del mundo entero.

La doctrina de la *evidencia inicial*, sería el acento teológico que separó al pentecostalismo del movimiento de santidad, y que le otorgó su identidad. Sin embargo, hoy en día la mayoría de los historiadores reconoce que este fue uno de los focos de mayor impacto en los orígenes del pentecostalismo, pero no el único. Hubo otros avivamientos contemporáneos e independientes, por ejemplo

---

<sup>78</sup> González J. *Historia del Cristianismo Tomo 2, Desde la era de la reforma hasta la era inconclusa*, Unilit, 1994.

<sup>79</sup> Para profundizar sobre el tema revisar Robert Owen, *El avivamiento de la calle Azusa: Comienzos del movimiento pentecostal en los Estados Unidos*, en Vynson Synan, *El siglo del Espíritu Santo*, Peniel 2005

en India y en Chile, que dieron origen a movimientos pentecostales que mantuvieron más fuertemente sus raíces wesleyanas, y no adoptaron la mencionada doctrina de la “evidencia inicial”<sup>80</sup>.

La presencia pentecostal en América Latina es mucho más temprana de los que se suele pensar (los casos más tempranos son Chile: 1909; Argentina y Brasil: 1910; Perú: 1911; Nicaragua: 1912; México: 1914; Guatemala y Puerto Rico: 1916). Esto significa que la historia del pentecostalismo en América Latina comienza antes que se constituyeran las grandes denominaciones pentecostales norteamericanas o europeas. Mientras en Chile se trató de un avivamiento local, en los demás países mencionados el trabajo lo iniciaron misioneros solitarios o inmigrantes.

Por lo tanto, la primera fase de expansión pentecostal no contó con respaldo institucional ni financiero de denominaciones norteamericanas o europeas. Casi sin excepción, en esta primera fase las iglesias pentecostales crecieron en sectores rurales empobrecidos y en los emergentes barrios periféricos<sup>81</sup>.

#### **4.1.1 Origen del movimiento Pentecostal en Chile**

La historia de la iglesia evangélica Pentecostal tiene su origen en Chile a comienzos del siglo XX, y viene a romper con la larga dominación monopólica de la religión que ha ejercido la iglesia católica durante más de cuatro siglos. Desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando ya se había consolidado la independencia de Chile, el protestantismo de origen norteamericano y europeo comenzó a tener sus primeras incursiones en el país mediante la vía de misioneros-compoltores<sup>82</sup> los cuales venían a Chile enviados por las distintas organizaciones misioneras internacionales.

---

<sup>80</sup> Sepúlveda J. Reseña del movimiento Pentecostal. pág. 32.

<sup>81</sup> Id, Op. Cit. pág. 34.

<sup>82</sup> Los compoltores fueron misioneros vendedores de biblias enviados por agencias internacionales de iglesias evangélicas a distintas partes del mundo.

Con el nuevo gobierno nacional se produce una apertura para el ingreso de extranjeros en el país permitiendo de esta manera la formación de algunas comunidades de extranjeros de origen protestante que comienzan a instalarse en el país. Estas colonias de extranjeros, principalmente ingleses y norteamericanos, facilitaron la lenta, pero progresiva apertura para la obra protestante en nuestro país. Uno de los hechos más sobresalientes en este periodo fue la iniciativa del pastor David Trumbull, pastor de la iglesia presbiteriana.

El pastor Trumbull fue enviado por la “Sociedad Evangélica Extranjera” de Nueva York y por la “Sociedad de Amigos de los Marineros” en respuesta a una petición efectuada por un grupo de marineros anglosajones residentes en Valparaíso, solicitando un ministro para predicar en inglés, y también para traer el evangelio a los chilenos.

En enero de 1846 Trumbull predicó su primer sermón en el puerto a bordo del barco Mississippi, ante una congregación de 40 extranjeros. El año 1847 Trumbull había organizado una iglesia unida de habla inglesa en Valparaíso y ya en 1856 había dedicado el templo de la Unión Church, considerado el primer templo protestante construido en la costa del pacífico<sup>83</sup>.

Otra importante obra misionera fue la realizada por Williams Taylor, quien va a dar inicio a la obra metodista en el país. Una de sus iniciativas más importantes fue el intento por establecer misiones autofinanciadas (de sostén propio) entre los anglosajones radicados en Valparaíso, que sirviera de base para la posterior predicación en español en la costa oeste de América del sur y principalmente en Chile. Taylor tenía la idea de establecer comités locales que se comprometieran a con recursos para los sueldos de profesores enviados desde Norteamérica para fundar escuelas. Taylor esperaba que de alguna manera estas escuelas pudieran generar el fundamento para el posterior establecimiento de iglesias.

---

<sup>83</sup> Sepúlveda J. *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile* Fundación Konrad Adenauer. Chile, 1999. pág. 63

Taylor había organizado su propio ministerio en Sudamérica organizando y enviando grupos de misioneros tanto hombres como mujeres, entre estos misioneros se encontraban destacados personajes de la iglesia protestante como lo fueron el pastor Juan Canut de Bon de origen español quien entre 1890 y 1896 había desarrollado ministerios en Coquimbo, Santiago, Concepción, Angol y Temuco.

Cabe mencionar que la fama como predicador llevo a que su apellido fue ligado hasta el día de hoy con la identidad de los evangélicos en Chile: los “canutos”. Otro importante misionero de los de origen norteamericanos fue Willis Hoover, que había llegado en 1889 como profesor para el Iquique College, quien se destacó por levantar congregaciones entre los chilenos, primero en el área de Iquique y luego en Valparaíso<sup>84</sup>.

#### **4.1.2 El avivamiento pentecostal de 1909**

La situación del país a inicios del siglo XX está marcada por una aguda crisis social que experimenta el mundo popular, producida en primer lugar, por la proletarización del trabajo debido a la expansión del capitalismo industrial en Chile principalmente en la minería del salitre en el norte del país, y en segundo lugar, por la nula respuesta de la clase política dominante ante las demandas de la clase trabajadora. Históricamente se conoce este periodo bajo la denominación de la *cuestión social*<sup>85</sup>.

El año 1909 marca el inicio de un largo proceso de desarrollo de lo que sería la primera iglesia evangélica nacional, iglesia que nace de un cisma de la iglesia metodista ubicada en Valparaíso producto de un movimiento espiritual conocido como “avivamiento” pentecostal donde se manifiestan una serie de

---

<sup>84</sup> Sepúlveda J. *De Peregrinos a Ciudadanos*. Pág. 79.

<sup>85</sup> Para profundizar sobre el problema de la cuestión social revisar las siguientes investigaciones: GREZ, Sergio. La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804 – 1902). Dibam. 1995; GARCÉS, Mario. Crisis social y motines populares en el 1900. Lom Ediciones. Santiago. 2002; SALAZAR, Gabriel. Violencia política popular en las “grandes alamedas”. Santiago de Chile, 1947 – 1987. Ediciones SUR. Santiago. 1990; CRUZAT, Ximena y TIRONI, Ana. “El pensamiento frente a la cuestión social en Chile”.

situaciones que conmocionan a los participantes de la iglesia y que los invitan a profundizar en la vida religiosa, procurando la santificación personal y una serie de manifestaciones espirituales como las profecías, el hablar en lenguas<sup>86</sup> (glosolalia), y una búsqueda incesante por los llamados dones espirituales o carismas.

El inicio del pentecostalismo chileno está estrechamente ligado a la figura del pastor Willis Hoover, misionero que llegó a Chile el año 1902 por la iniciativa de la obra de William Taylor. Hoover llegó con la responsabilidad de pastorear la iglesia Metodista Episcopal en Valparaíso. El avivamiento tiene un desencadenamiento por la intensa búsqueda espiritual de la iglesia metodista, y por la iniciativa de Hoover quien estará dispuesto a acompañar y guiar a la iglesia en dicha búsqueda.

La iglesia se dedicó los primeros años a un estudio del libro de los hechos de los apóstoles especialmente a el capítulo donde se relata el derramamiento del espíritu santo en los apóstoles. En dicho estudio un hermano se dirigió al pastor con una pregunta: “¿Qué impide que nosotros seamos una iglesia como la iglesia primitiva?” El pastor respondió: “No hay impedimento ninguno sino el que esté en nosotros mismos”<sup>87</sup>.

El primer contacto con la doctrina pentecostal propiamente tal, ocurrió en 1907, cuando la esposa de Hoover recibió un folleto relatando un avivamiento que tuvo lugar en un hogar de niñas viudas fundado por Pandita Ramabi en Kedgaon, India. Los antecedentes de este avivamiento se remontan a la participación de Pandita en la convención de Keswick, en Inglaterra en 1898, donde hizo un llamado a la oración para pedir un derramamiento del espíritu santo en India. A su regreso formó entre las niñas del hogar grupos de oración que visitaban aldeas y ciudades promoviendo el avivamiento. En 1903, la hija de Pandita Ramabi, Manorama, y Minnie Abrams, misionera metodista

---

<sup>86</sup> El don de lenguas fue considerado como una señal del bautismo del Espíritu Santo desde los tiempos del cristianismo primitivo.

<sup>87</sup> Sepúlveda J. “Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III: identidad, teología, historia” Red Latinoamericana de Estudios pentecostales. Editores Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción, Chile. Pág. 24.

norteamericana que trabajaba con ellas, fueron testigos y participantes de avivamientos en Australia y nueva Zelandia.

En 1904 recibieron noticias del avivamiento en Gales. Finalmente el 30 de junio de 1905, el avivamiento llegó a la misión Kutki, en Kedgaon. El folleto escrito por Minnie Abrams, quien había sido compañera de la esposa de Hoover en una escuela bíblica de Chicago. De acuerdo al propio Hoover en el folleto se hablaba *de un bautismo claro y definitivo con el espíritu santo y fuego, como cosa adicional a la justificación y a la santificación, cosas que hasta entonces creíamos que comprendían el total de la experiencia cristiana, y se narraba que esta experiencia se había manifestado en las niñas de Kedgaon mediante visiones, trances y lenguas angélicas*<sup>88</sup>.

El año 1908 la iglesia se propone el desafío de construir su propio templo, y con el esfuerzo de los hermanos se comienza a levantar un local que más tarde albergaría el inicio del movimiento. El 31 de diciembre deciden ocupar el nuevo templo, que aunque no se encontraba totalmente terminado, lo iban a utilizar para una vigilia en espera del año nuevo. Esta fecha marcaría los inicios del gran avivamiento de 1909, ya que la búsqueda del derramamiento del espíritu santo se intensifica a partir de jornadas de oración semanales y comienzan a ocurrir los hechos más sobresalientes del avivamiento, en palabras de Hoover “*entramos en tierra prometida*”<sup>89</sup>.

*“Después de abrir la reunión se llamo a la oración con las palabras de siempre, esperando que uno dirigiera y después otro, y así sucesivamente, como siempre era nuestra costumbre. Pero en esta ocasión no sucedió así; sino que todos a una voz rompieron en oración fuerte, como por un plan concertado. Era como si la oración de un año hubiere sido encerrada y llegado ese momento ya no se podía más sino romper el vaso y derramarla toda. Ese ruido como de muchas aguas, duro como diez o quince minutos, y poco a poco calmo y nos levantamos de rodillas. Creo que todos fueron tan sorprendidos como el pastor, pero*

---

<sup>88</sup> Sepúlveda J. *De peregrinos a ciudadanos*. Pág. 93.

<sup>89</sup> Hoover W. *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Pág. 17.

como él, también reconocerían que era una manifestación del Espíritu de Dios<sup>90</sup>.

Los hechos ocurridos fueron descritos por el propio pastor Hoover con las siguientes palabras:

*“Risas, lloros, gritos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en los que la persona caía al suelo y se sentía trasladada a otra parte –al cielo, al paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas- hablaban con el señor, con ángeles o con el diablo. Los que pasaban por esas experiencias gozaban mucho y generalmente fueron muy cambiados y llenados de alabanzas, del espíritu de oración, de amor”<sup>91</sup>.*

*“Cuando recientemente había caído el Espíritu Santo con poder, las personas bautizadas, fueran niñas, o niños, hombres, mujeres, se sentían impulsadas a salir a las calles y pregonar a toda voz, a ir a sus amigos y vecinos, a hacer viajes a otras partes, con el solo fin de llamar al arrepentimiento a los hombres y hacerles saber por su testimonio que tan sublime experiencia era un privilegio que estaba la alcance de toda persona, hoy, tal como en el día de los apóstoles”<sup>92</sup>.*

La ciudad de Valparaíso fue sacudida por este despertar religioso que se dejó ver en manifestaciones extraordinarias. El numeroso grupo que se agolpaba en la entrada de la iglesia, fue testigo de los hechos ocurridos a partir de julio del 1909 en adelante, como por ejemplo, la confesión pública de los pecados por parte de los hermanos, la conversión de endurecidos malhechores y la reconciliación de personas cuyas relaciones interpersonales estaban rotas. Gracias a la obra del espíritu santo en la vida de las personas de la congregación y fuera de ella, la iglesia creció de una manera fenomenal<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Hoover W. Op. Cit. pág. 17.

<sup>91</sup> Id, Op. Cit. pág. 18.

<sup>92</sup> Sepúlveda J. *De peregrinos a Ciudadanos*. pág. 95.

<sup>93</sup> Orellana L. *El Fuego y la Nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*. Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. 2006, concepción Chile. Pág. 31.



Los hechos ocurridos en Valparaíso rápidamente se extendieron por las regiones vecinas y hasta la prensa secular y religiosa donde se publicaban las controversias que el avivamiento de Valparaíso estaba provocando. Por otro lado, en Santiago, gran parte de los miembros de la 1ª y la 2ª iglesia metodista se mostraron a favor del avivamiento de Valparaíso comenzando una búsqueda propia por dichas manifestaciones.

Esta situación provoca que las autoridades eclesiásticas reaccionaran en contra del avivamiento y del propio Hoover acusándolo de estar realizando *enseñanza de doctrinas falsas y anti metodistas, y de conductas gravemente imprudentes*<sup>94</sup>. Ante estas situaciones la mayor parte de los miembros de la 1ª y 2ª iglesia metodistas de Santiago deciden abandonar a sus pastores e iglesias para continuar con el avivamiento pentecostal al margen del metodismo.

El cisma de la iglesia metodista se produce según el pastor Hoover - principal líder del avivamiento chileno- no tanto por razones doctrinales, sino más bien, por conflictos en torno a las prácticas y el gobierno de la iglesia<sup>95</sup>. Christian Lalive d'Epina, estudioso del pentecostalismo chileno, interpreta el cisma de la iglesia como la *oposición entre dos maneras de interpretar la Biblia y de concebir la vida espiritual; de dos mentalidades, de dos expresiones religiosas*<sup>96</sup> y había además como lo muestra E. Willems *la rebelión de los fieles de las categorías sociales populares, contra una iglesia cuya religión se transcribía en ideales y formas culturales propias de las clases medias*<sup>97</sup>.

De la misma forma para Sepúlveda las diferencias entre pentecostales y metodistas no radican en asuntos doctrinales sino más bien en la experiencia que los pentecostales tenían con el espíritu santo, al contrario de una iglesia metodista que imbuido por el racionalismo del siglo XIX no lograba interpretar los intereses religiosos de los sujetos populares. El conflicto se produce más

---

<sup>94</sup> Luis Orellana. *Op. Cit.* pág. 33.

<sup>95</sup> Sepúlveda J. *De Peregrinos a Ciudadanos.* Pág. 98

<sup>96</sup> Lalive D'Epina, Christian *El refugio de las masas, Estudio Sociológico del protestantismo chileno.* 2009. pág. 43.

<sup>97</sup> E. Willems citado de Lalive *El refugio de las masas.* pág. 41.

bien por la forma de vivir la religiosidad de los grupos populares y no por problema teológico, ya que la nueva iglesia *metodista Pentecostal* mantiene íntegramente base teológica del metodismo<sup>98</sup>. “De hecho el pentecostalismo chileno adopto los 25 artículos de fe de la iglesia metodista episcopal sin ninguna alteración<sup>99</sup>.”

Una doble característica del pentecostalismo chileno se puede observar en los orígenes del movimiento. En primer lugar el avivamiento religioso pentecostal chileno está en el contexto de los avivamientos que estaba experimentando las iglesias evangélicas o protestantes alrededor del mundo junto a otros países como India, Gales y Estados Unidos con el famoso avivamiento de la calle Azusa.

En segundo lugar este es un movimiento autónomo e independiente ya que no dependía ni económicamente, ni en su organización interna de ninguna iglesia “madre”, lo que hace que su situación sea más admirable ya que fue solo un grupo pequeño de personas logra arrebatarse el monopolio de la religión popular a la poderosa iglesia católica dentro de los estratos económicos más bajos.

Otra característica esencial del movimiento pentecostal es que nace como movimiento de ruptura: con la iglesia madre (metodismo) y con la iglesia católica. Como lo afirma Maximiliano Salinas el movimiento Pentecostal rompe con el monopolio de la religiosidad del pueblo que mantenía la iglesia católica<sup>100</sup>.

Como todo avivamiento religioso, este movimiento no busca la creación de una nueva iglesia, sino una renovación de la iglesia Metodista. Esta, sin embargo, no fue capaz de comprender ni acoger este nuevo movimiento, produciéndose en 1910, luego de un engorroso y publicitado proceso, el

---

<sup>98</sup>Salinas M. *Historia del pueblo de Dios en Chile*, CEHILA, 1987, pág. 254.

<sup>99</sup> Sepúlveda J. *De peregrinos a ciudadanos*. pág. 98.

<sup>100</sup> Salinas M. Op. Cit. pág. 255.

cisma<sup>101</sup> que dio origen a la primera iglesia Pentecostal chilena, que entonces se llamo "iglesia Metodista Nacional", y más tarde, "iglesia metodista Pentecostal"<sup>102</sup>.

## 4.2 El Protestantismo extranjero en Chile

El protestantismo extranjero desde su llegada al país busca las formas de abrirse camino dentro de la sociedad chilena. Si bien en una primera instancia los primeros misioneros venidos a Chile tenían la misión de velar por la fe de los extranjeros -especialmente ingleses, norteamericanos y alemanes- que llegaron al país luego del proceso de independencia.

Los protestantes cuando quisieron penetrar en la sociedad chilena de forma más participativa y buscaron recibir un reconocimiento social necesitaron unirse a grupos políticos que los defendieran ante los ataques de la iglesia católica, por lo tanto, van a mantener estrechas relaciones con el partido liberal y el partido radical y además de grupos masones que en esa época luchaban contra el poder del partido conservador y de la iglesia católica. Para la iglesia protestante fue necesaria esta unión para poder recibir el reconocimiento legal mediante la separación del estado de la iglesia<sup>103</sup>.

Ante esta situación podríamos definir que el protestantismo chileno represento un sus primeros años un proyecto anti conservador y anti católico. La entrada del pentecostalismo extranjero a chile, se diferencia del criollo en el hecho de que éste mantiene una relación de dependencia respecto de sus iglesias madres, tanto desde el punto de vista financiero, como desde el punto de vista organizacional; en la mayoría de los casos, sus autoridades son misioneros extranjeros.

---

<sup>101</sup> Los cismas han representado una forma trágica, pero funcional para el crecimiento de las iglesias evangélicas en Chile.

<sup>102</sup> Sepúlveda J. *De peregrinos a ciudadanos*. Pág. 99.

<sup>103</sup> Para profundizar sobre este tema revisar Ortiz, Juan *Los Evangélicos y la política chilena: 1810-1891* tesis para optar al grado de licenciado en educación mención en historia Universidad de Concepción.

Los protestantes se van a insertan generalmente en sectores medios y no tienen la misma capacidad de llegada a los sectores populares. Aun la estética de sus templos está pensada para satisfacer gustos de la clase media, además la liturgia, la predicación y la educación cristiana practicada por estas iglesias evidencian una fuerte dependencia cultural<sup>104</sup>.

Ni la iglesia Católica, por su estrecha ligazón con la oligarquía, ni las iglesias del protestantismo histórico lograron llegar e interpretar a los sectores más pobres, mas sufrientes y marginados de Chile. Estos sectores, especialmente campesinos sin tierra, pobladores de los barrios más pobres de las nacientes ciudades, trabajadores eventuales que viven una miseria endémica participan de una cultura fuertemente religiosa, que da mucho énfasis a la expresión de los sentimientos y al sentido de lo divino, lo sobre natural.

Por lo tanto, de ninguna manera se sentían atraídos por iglesias muy sacramentalistas o racionalistas en las que, por lo demás, se reunía gente de otra clase social. Había entonces, una necesidad religiosa insatisfecha, frente a la cual surge una nueva y atrayente propuesta: el pentecostalismo<sup>105</sup>.

#### **4.3 Crecimiento pentecostal y la rutinización del carisma**

El crecimiento de la iglesia pentecostal tuvo un desarrollo importante en los primeros años. El cisma de la iglesia metodista había provocado que numerosos fieles del metodismo se pasaran al bando de la nueva comunidad, pero fue, sobre todo, el testimonio público y la fuerza característica de la predicación pentecostal la que había logrado adherir a nuevos fieles a la congregación.

Estos nuevos miembros de las comunidades evangélicas provenían principalmente del mundo popular, eran los obreros del mundo urbano y los

---

<sup>104</sup> Sepúlveda J. *De peregrinos a ciudadanos*. Pág. 99.

<sup>105</sup> Salinas M. Op. Cit. pág. 254.

campesinos del mundo rural. Según fuentes primarias, a fines de mayo de 1910 el naciente movimiento pentecostal contaba con tres iglesias, 23 locales de predicación, mil miembros y adherentes aproximadamente, con un amplio número de exhortadores y guías de clases<sup>106</sup>. Su misión era “la evangelización del mundo<sup>107</sup>”.

En 1919 la comunidad ya tenía doce pastores ordenados, y veintisiete centros de reuniones en distintas ciudades y localidades del país. Un cálculo estimativo, sobre la base de los lugares de reunión y entre otros datos publicados en una revista del movimiento, nos permite determinar que el número de pentecostales hacia 1920 era de unas 5 mil personas, en un país de 3 millones ochocientos mil habitantes<sup>108</sup>. En resumen, las condiciones en las que emergieron las primeras congregaciones de pentecostales, fueron el cisma, la misión, el evangelismo, las migraciones y la acción local.

De esta forma, el avivamiento pentecostal que se gestó en el seno del metodismo, dio los primeros pasos hacia un sistema de gobierno racional, a fin de encausar la espontaneidad y el carisma tanto de líderes como de seguidores<sup>109</sup>.

En el siguiente cuadro se muestra la evolución histórica del crecimiento de la población evangélica en Chile. La información del cuadro corresponde a los datos entregados por los diversos censos, que a partir de 1920 comenzaron a incluir en la encuesta a la nueva iglesia disidente del catolicismo.

---

<sup>106</sup> Orellana L. Op. Cit. Pág. 37

<sup>107</sup> Id, Op. Cit. pág 37.

<sup>108</sup> Id, Op. Cit. Pág. 38

<sup>109</sup> Id, Op. Cit. Pág. 38

## Cuadro N° 1 PROPORCION DE LA POBLACION RELIGIOSA EVANGELICA

Año	Población Total	Evangélicos Porcentaje	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1,44
1930	4.365.000	63.400	1,45
1940	5.065.000	118.400	2,34
1950	6.295.000	225.500	4,06
1960	7.374.000	425.700	5,58
1970	8.884.000	549.900	6,18
1990			16,00

Fuente: INE, Censo de población, Centro de estudios públicos.

En 1920 la población evangélica en Chile no representa un número significativo de personas con respecto a la población total del país. Solo el 1,44% de la población se declara evangélico. Cabe contextualizar el dato, considerando que es una iglesia que está en formación, además de permanecer en la clandestinidad ya que oficialmente estaba prohibido el ejercicio público de cualquier otra reunión que no fuera la religión oficial del país que era la fe católica.

Un punto de inflexión lo va a marcar la promulgación de la constitución de 1925 que declara la separación definitiva de la iglesia y el estado. Ahora bien, esta constitución no entrara en vigencia solo a partir de 1932. Alentados por este cambio en la constitución los pentecostales intentaran buscar el reconocimiento legal y burocrático de la comunidad, solicitando de parte del estado una personalidad jurídica la cual es otorgada en mayo de 1929<sup>110</sup>.

Una década después el escaso crecimiento de la iglesia evangélica, mantiene a la nueva comunidad en la marginalidad del quehacer público. De 54.800 miembros en 1920 a 63.400 en 1930. Para explicar el lento crecimiento nos referiremos a la obra de Luis Orellana "El Fuego y la Nieve: Historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932"

---

<sup>110</sup> Citado de Luis Orellana, Fuego y Nieve. Pág. 95

Para descubrir el desarrollo del pentecostalismo chileno, Orellana utiliza la teoría sociológica de Max Weber expuesta en “Sociología de la religión” donde explica los modelos descritos por Weber para referirse a los tres tipos de puros de dominación –la racional, la tradicional y la carismática-. Orellana pone énfasis en la afirmación Weberiana sobre la rutinización del carisma cuando un movimiento de estos busca permanecer en el tiempo.

Orellana identifica a la iglesia católica con el tipo de dominación tradicional, el protestantismo extranjero con la dominación de tipo burocrático y el pentecostalismo con el tipo carismático. Al proyectar esta teoría sobre el campo religioso chileno, Orellana logra explicar el naciente y dinámico movimiento pentecostal chileno sobre la base teórica de la legitimación carismática del poder y su posterior rutinización<sup>111</sup>.

El pentecostalismo chileno, entre 1921 y 1932, como expresión religiosa de carácter popular, protestante y autónomo, llegó a constituirse con sorprendente rapidez en un movimiento de masas, y por ende, afianzar su presencia en un medio sociocultural que le era hostil. El número de pentecostales pasó a ser el doble de metodistas y presbiterianos juntos. Además, los fenómenos extravagantes en los cultos y actos individuales tendieron a desaparecer, sin que aquello hubiese significado perder el entusiasmo por compartir sus experiencias y emotividades cautivantes<sup>112</sup>.

Una vez organizada la nueva comunidad, la tendencia de los líderes fue afianzar y legitimar las posiciones de mando, por lo que procedieron a institucionalizar el movimiento teniendo como referente el protestantismo burocrático y extranjero.

El proceso experimentado por el movimiento pentecostal, en su segunda década de existencia e inicios de la tercera, casi en la totalidad de sus rasgos y

---

<sup>111</sup> Orellana L. Op. Cit. Pág. 145

<sup>112</sup> Id, Op. Cit. Pág. 145

características, corresponden a un proceso de rutinización, objetivación y modernización del carisma<sup>113</sup>.

A nivel nacional el pentecostalismo como movimiento religioso emergente, no tuvo un gran impacto en la sociedad chilena, más bien pasó desapercibido, con la excepción de los hechos publicados en los periódicos de la ciudad de Valparaíso y las controversias provocadas con el metodismo.

Por tanto, los y las pentecostales se abrieron camino en forma silenciosa y anónima entre los sectores marginales y oprimidos de la sociedad chilena. Su presencia tardó varias décadas en ser reconocida y levemente valorada por el resto de la familia protestante. Como muestra el cuadro es a partir de la década de 1940 que se observa un acelerado crecimiento de las comunidades evangélicas y especialmente pentecostales.

A continuación expondremos las principales teorías que explican el crecimiento del pentecostalismo en Chile.

#### **4.4 Teorías que explican el crecimiento del pentecostalismo**

##### **4.4.1 Paradigma anómico-funcionalista. El refugio de las masas de Cristian Lalive y D Epinay**

La anomia es definida por la jerga sociológica como la ausencia de normas; a través de la carencia de normas surge la inseguridad con respecto a la conducta correcta. A consecuencia de esto las relaciones entre las personas se encuentran bajo presión. Los derechos y obligaciones pierden claridad. Desaparece el sentido y la seguridad de las relaciones sociales.

Los mismos significados de las palabras y los gestos, ya no son válidos para todas las personas. En sociedades susceptibles a cambios rápidos la anomia aparece inevitablemente, sin embargo, aparecen mecanismos que conducen a una nueva definición de normas, adaptadas a circunstancias

---

<sup>113</sup> Id, Op. Cit. Pág. 147



cambiantes. A partir de esto y de sus propias necesidades básicas, la gente va en búsqueda de una nueva comunidad. Por lo tanto el crecimiento del pentecostalismo en Latinoamérica se explica por el hecho de que ofrece nuevas normas ante una situación de anomia. La anomia es producto de la migración a la ciudad<sup>114</sup>.

La anomia, es un concepto propuesto por Durkheim para hablar de la ausencia de normas que reglamenten las relaciones entre los participantes en la vida industrial y social<sup>115</sup>. Es un fenómeno producido por los cambios excesivamente rápidos ocasionados por la industrialización, y es una situación anómala transitoria, que se ve agravada por el progresivo debilitamiento de la conciencia colectiva.

De acuerdo con Durkheim, la anomia se presenta cuando los controles sociales se rompen y las obligaciones morales que constriñen a los individuos y regulan su conducta no son lo suficientemente fuertes para funcionar efectivamente. La anomia, en resumen, es una forma de dislocación psicosocial, caracterizada por la falta de normas<sup>116</sup>.

La obra clásica del pentecostalismo chileno y quizá el texto más citado por los investigadores de la sociología e historia de la religión en Latinoamérica es "El Refugio de las Masas", trabajo de Cristian Lalive 'D Epinay sociólogo suizo que fue enviado a nuestro país en la década de los sesenta por la Convención Mundial de Iglesias para desarrollar un trabajo sociológico en terreno acerca de este nuevo movimiento evangélico popular que estaba teniendo un crecimiento explosivo en general en toda Latinoamérica y especialmente en Chile.

---

<sup>114</sup> Droogers A. *Algo más que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Departamento Ecueménico de Investigación, San José, Costa Rica 1991. pág. 22.

<sup>115</sup> Para profundizar sobre el tema revisar la obra de Durkheim *El Suicidio, 1982*. El autor plantea el origen de la anomia social en los intensos y acelerados procesos de cambio en las sociedades tradicionales.

<sup>116</sup> Morris B. Op. Cit. pág. 87.

La obra de D' Epinay es sin duda un texto que necesariamente debe ser tomado en cuenta por cualquier investigador que quiera realizar estudios sociales acerca de este movimiento.

Junto al estudio de Emilio Willems<sup>117</sup>, que compara la conversión al protestantismo en Chile y en Brasil, el trabajo de Christian Lalive D'Epina y definió las grandes líneas que hasta hoy inspiran el debate sobre el protestantismo latinoamericano como un problema histórico y sociológico. D'Epina y Willems delimitaron los núcleos temáticos de varias de las principales investigaciones realizadas posteriormente sobre los evangélicos en Latinoamérica.

El trabajo de Lalive repercutió, en especial, sobre las discusiones de tres temas: 1) el crecimiento pentecostal en Chile y Brasil; 2) la función del protestantismo en fase de la transición de la sociedad tradicional para la moderna; 3) la alienación política del pentecostalismo.

Lalive defiende la tesis de que *“el pentecostalismo se presenta como respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población, abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición”*<sup>118</sup>.

Además Lalive afirma que *“si la predicación pentecostal encontró eco tan favorable, era porque –en términos de mercado- respondía a una demanda provocada por el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial, hacia otra secularizada y democrática”*<sup>119</sup>

Lalive sitúa su análisis de la expansión protestante en el contexto histórico marcado por el proceso de modernización social, esto es, el proceso de transición de una sociedad rural que se basa principalmente en una economía agraria teniendo en la hacienda la base de la estructura económica - modelo que se encuentra en crisis desde fines del siglo XIX, teniendo sus

---

<sup>117</sup> Willems Emilio Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile, Vanderbilt University Press, Nashville, 1967.

<sup>118</sup> Lalive d' Epina y Op. Cit. pág. 47

<sup>119</sup> Id, Op. Cit. pág. 62.

manifestaciones más aguda en la década de 1930 luego de la llamada gran depresión del 29' - para el paso hacia una sociedad urbana e industrial. Basado en concepciones teórico funcionalista, emplea la noción de anomia, queriendo demostrar las funciones de “integración” y “ajustamiento” social de esa religión en el medio.

En vista de la anomia provocada por los intensos procesos de cambios sociales, culturales y económicos ocurridos a partir de la década de 1930 – esto es, crisis de la sociedad rural, industrialización precaria , urbanización y migración de grandes contingentes rurales para las ciudades –, una religión formadora de comunidades fraternales se presentaba como vía de “integración social” de los estratos pobres, urbanos y marginados oriundos de las regiones agrarias dominadas por la hacienda y por las oligarquías tradicionales<sup>120</sup>.

De los estratos pobres, los inmigrantes de origen rural, por su inadecuación cultural delante de los desafíos de la vida en el medio urbano y su necesidad de reconstruir un sistema significativo de relaciones primarias (tradicionales) en una sociedad atomizada, estarían todavía más sujetos a los problemas resultantes del cambio sociocultural, como la anomia, y, por consiguiente, más vulnerables a la predicación pentecostal.

Por esta razón, el gran flujo migratorio asociado a la rápida urbanización fue interpretado por este investigador como uno de los procesos que más favorecieron el éxito proselitista del pentecostalismo en las grandes ciudades. Con su función “nomizadora”, en los términos puntuados por Peter Berger (1985), el pentecostalismo capacita al inmigrante para enfrentar la anomia, la pobreza, la ruptura con la comunidad de origen, las penurias de los empleos de baja calificación, la indiferencia burocrática, los efectos angustiantes de los abruptos cambios socio-culturales y del impersonalismo típico de las interacciones sociales en los centros urbanos<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Mariano. Ricardo. *El refugio de las masas, recepción de la obra de Lalive D' Epinay en Brasil*. De la revista Cultura y Religión. 2008. Pág. 5.

<sup>121</sup> Id, Op. Cit. pág. 6.

Distantes de su “comunidad personal”, libres de los controles sociales tradicionales de la *hacienda* y, al mismo tiempo, en estado de anomia, inseguros y privados de su previa identidad social, los inmigrantes buscan filiarse a grupos con los cuales poseen afinidad emocional, les posibiliten reconstruir “nueva comunidad personal”, basada en un “significativo sistema de relaciones primarias”, y que los equipen con nueva identidad social<sup>122</sup>.

Como respuesta a la anomia, el pentecostalismo recrea modalidades de contacto primario preexistentes en la sociedad tradicional, afirma lazos de solidaridad entre los hermanos de fe, incentiva el auxilio mutuo en los planos material y espiritual, promueve amplia participación del fiel en los cultos, reorienta, mediante la resocialización religiosa, su conducta, sus valores y su visión de mundo conforme los estrictos preceptos bíblicos predicados e impuestos por su comunidad sectaria, los cuales son – por lo menos para Willems – funcionales en relación con las normas de acción de la sociedad capitalista emergente<sup>123</sup>.

El pentecostalismo creció de forma explosiva en una sociedad en crisis. Lalive analiza el crecimiento explosivo del pentecostalismo chileno situación que se explica además de factores internos como lo es la experiencia religiosa con el espíritu santo, por una serie de factores externos los cuales estaban aconteciendo en la sociedad chilena.

En primer lugar se produce una apertura legal dentro de la sociedad chilena a otras expresiones religiosas que no fueran la católica, esta situación queda expresamente establecida y registrada en la constitución de 1925, donde se dicta una ley de libertad religiosa pero manteniendo a la iglesia católica como la religión oficial del estado.

En segundo lugar la sociedad chilena de la década de los 30 está en una situación de crisis económica, principalmente en el mundo agrario decretándose el término de la hacienda como motor de la economía, lo que

---

<sup>122</sup> Willems Emilio *Op. Cit* 1967.

<sup>123</sup> Mariano. Ricardo. *Op. Cit.* pág. 6

desemboca en una crisis social. Esta situación que queda expresada de forma certera en el libro del economista Aníbal Pinto en su obra *Chile un caso de desarrollo frustrado*.

El hacendado representaba una figura paternal de autoritarismo pero a la vez de seguridad la cual pierde el migrante en su itinerario hacia la urbe. Debido a esta situación el mensaje pentecostal encuentra un nicho de crecimiento importante entre este grupo de nuevo proletariado urbano marginal, el cual no cuenta con redes sociales que le otorguen esa situación de seguridad que tenía en la hacienda. El migrante encuentra en la iglesia pentecostal una red de apoyo ante el individualismo de la ciudad. En ella va a reproducir las prácticas de relaciones sociales primarias y en la figura del pastor va a depositar y reflorcer el carácter autoritario del hacendado<sup>124</sup>.

La interpretación del crecimiento evangélico de Lalived está enmarcada dentro de la sociología funcionalista-anómica y a pesar de sus limitaciones es la obra más importante sobre crecimiento y comprensión del mundo religioso evangélico.

#### **4.4.2 Funcionalismo y cambio cultural. La tesis de Emilio Willems**

Las ideas de Willems se basan principalmente en la relación entre cambio cultural y la expansión de la religión pentecostal, éste plantea que “los cambios en el sistema de valores y en la tradicional estructura social pueden haber creado unas condiciones favorables para la aceptación y difusión de los diversos credos” protestantes. La otra idea que sostiene es que “los credos protestantes y las organizaciones que los acompañan pueden haber sufrido cambios de adaptación al ponerse en contacto con la cultura latinoamericana<sup>125</sup>”.

El protestantismo, especialmente en sus variantes sectarias, prospera en aquellas áreas donde la exposición al cambio cultural ha sido larga e intensiva.

---

<sup>124</sup> Lalived, C. *El Refugio de las masas...* Pág. 115.

<sup>125</sup> Mariano Ricardo *Op. Cit.* pág. 5

Es decir, las grandes concentraciones de protestantes están correlacionadas con cambios que afectan fuertemente la estructura tradicional de la sociedad.

Habría un proceso de retroalimentación entre protestantismo y cambio cultural. Históricamente el protestantismo emergió como un producto de los cambios que afectaron la estructura social y los valores del siglo XIX en Brasil y Chile (inmigración de ultramar, secularización de los valores, por ejemplo).

Una vez establecido, empezó a actuar como un factor contribuyente al cambio cultural. La industrialización, la urbanización, la migración interna, y la apertura de la frontera rural no solo generaron condiciones crecientemente favorables al crecimiento del protestantismo, sino también, reforzaron su rol activo en el proceso de transformación sociocultural; principalmente porque los cambios intentados por el protestantismo recibieron impulso, dirección y significado adicional de los cambios generales modificando el orden social.

En otras palabras, la orientación de valor tempranamente descrita como la "ética protestante" fue asumida como particularmente recompensante bajo las condiciones prevalentes en el orden industrial emergente<sup>126</sup>.

En la historia del movimiento protestante en Chile y Brasil se da un proceso continuo de cismas y proliferación de iglesias y sectas. La mayoría de ellas parecen tomar una de dos direcciones: hacia la formación de iglesias "nacionales", es decir independientes de organismos eclesiales extranjeros; o fuera de las iglesias históricas y hacia un sectarismo disidente, como en el caso del movimiento pentecostal<sup>127</sup>.

La rápida expansión de las sectas pentecostales en comparación con las iglesias protestantes históricas justifica el supuesto -para el autor- que estas sectas llenan ciertas necesidades, o probablemente se corresponden con

---

<sup>126</sup> Mariano Ricardo Op. Cit. pág. 6.

<sup>127</sup> Id, Op. Cit. pág. 7.

ciertas aspiraciones de la gente más fuertemente expuesta a los cambios culturales que no pueden controlar ni entender<sup>128</sup>.

Willems intenta establecer una relación entre migraciones internas y pentecostalismo. Para el caso de Brasil señala: un continuo flujo migratorio desde regiones con estructura social arcaica hacia las zonas industrializadas o la frontera agrícola. La distancia cultural entre las regiones de origen y aquéllas en donde se asientan puede ser considerada máxima dentro de los patrones culturales de Brasil. Por tanto, el ajuste personal y la intensidad de dicho ajuste son directamente proporcionales a la distancia cultural entre la región de origen y la de asentamiento.

La posibilidad de reconstruir una comunidad personal viable entre los migrantes es una tarea difícil. En vista de tales dificultades, se espera que ingresen en grupos proselitistas -como las sectas pentecostales- preparados para proveerlos de una nueva identidad social, una relativa seguridad emocional y cierta ayuda material a sus miembros. En este sentido el pentecostalismo para las clases bajas cumple las funciones de superar las ansiedades, sanar los males físicos y otorgar una respetabilidad social<sup>129</sup>.

Las clases bajas en América Latina no han sido todavía mayormente expuestas a la secularización, y conservan una herencia saturada de una religiosidad difusa, que no distingue claramente entre lo sagrado y lo secular. A partir de esta afirmación, Willems se pregunta ¿porqué las propuestas de las sectas protestantes son elegidas por grandes segmentos de las clases bajas en Brasil y Chile en detrimento de la Iglesia católica tradicional? Si la Iglesia católica oficial está mal provista para atender las necesidades religiosas de las masas, ¿porqué tampoco el catolicismo popular, con su no ortodoxo culto de los santos, llena estas necesidades?

Primero sostiene el autor, porque el catolicismo popular es predominantemente una religión rural, y la vida en una sociedad industrial y

---

<sup>128</sup> Id, Op. Cit. pág. 8.

<sup>129</sup> Id, Op. Cit. pág. 9.

urbana se enfrenta con problemas que requieren una aproximación diferente a lo sobrenatural. Segundo, porque el catolicismo popular, con su devoción a los santos, es un culto localizado geográficamente. La migración a una ciudad distante tiende a alejar de los santos, así como lo aleja de los parientes, amigos y vecinos que dejó atrás. Finalmente, el catolicismo popular es flexible y poco ortodoxo.

Las creencias en experiencias místicas, milagros y liderazgos carismáticos facilitan la transición al pentecostalismo. El migrante rural que ingresa a una secta pentecostal se encuentra en terreno familiar, reproduce su propia herencia religiosa en una forma nueva y excitante. Es decir, para Willems habría una continuidad entre el catolicismo popular y el ingreso a sectas pentecostales<sup>130</sup>.

Para Willems pentecostalismo desempeña función de adaptación de los estratos sociales desfavorecidos, desarraigados de los tradicionales modos de vida rural, los cambios socioculturales que surgen de la desintegración de la estructura social tradicional y de la “emergencia de una civilización industrial”<sup>131</sup>.

La crisis del sistema oligárquico y de la cultura tradicional, por desarraigar las masas y propiciar progresivo avance en la democratización de la sociedad, principalmente en los centros urbanos, donde el poder de las oligarquías se hace sentir menos, favorece la apostasía religiosa y la aceptación social del pentecostalismo. De manera que, cuanto más avanzadas sean la movilidad geográfica y el desarraigo cultural de la población de origen rural y cuanto más desarrolladas la industrialización y la urbanización, mayor será la expansión pentecostal.

Distantes de su “comunidad personal”, libres de los controles sociales tradicionales de la *hacienda* y, al mismo tiempo, en estado de anomia, inseguros y privados de su previa identidad social, los inmigrantes buscan

---

<sup>130</sup> Id, Op. Cit. pág. 10.

<sup>131</sup> Id, Op. Cit. pág. 11.



filiarse a grupos con los cuales poseen afinidad emocional, les posibiliten reconstruir “nueva comunidad personal”, basada en un “significativo sistema de relaciones primarias”, y que los equipen con nueva identidad social<sup>132</sup>.

La religión pentecostal, entonces, se incumbe del papel de darles nuevas comunidades, disciplina, valores adecuados a la vida en los centros urbanos, seguridad psicológica y económica<sup>133</sup>

Otra de las ideas principales de la obra de Willems está relacionada con la idea de la protesta social. El protestantismo es un movimiento contra el monopolio religioso de la iglesia católica y su aliada la clase gobernante. El protestantismo es una protesta simbólica contra la estructura social tradicional.

De esta forma, en la medida que la ideología y estructura de las denominaciones protestantes más se alejan de aquellas de la sociedad tradicional, mayor es el atractivo que ejercen para la gente común. Inversamente, en la medida que la reproduce, es probable que sean menos exitosas en su desarrollo proselitista. El pentecostalismo sería un ejemplo del primer tipo, mientras que el metodismo lo sería del segundo<sup>134</sup>.

Finalmente, el trabajo de Willems está concebido desde una perspectiva funcionalista, entendiendo el "cambio cultural" como el pasaje de una sociedad tradicional a una de tipo industrial. Su metodología es difusa, la información que maneja está obtenida en base a observación y entrevistas, y sus hipótesis han sido retomadas sistemáticamente por otros autores.

#### **4.4.3 Interpretación marxista de Cartaxo Rolim**

Francisco Cartaxo Rolim cuestiona los análisis funcionalistas, sustituyéndolos por una interpretación de orientación marxista, teniendo en vista “presentar la religión pentecostal como determinada por las relaciones

---

<sup>132</sup> Id, Op. Cit. pág. 13.

<sup>133</sup> Id, Op. Cit. pág. 13.

<sup>134</sup> Id, Op. Cit. pág. 14.

sociales de clase”. Para Rolim, el pentecostalismo se presenta como “respuesta” a los intereses de clase de las “camadas pobres”<sup>135</sup>.

La “estructura económica” capitalista, que subordina, expropia y oprime a las camadas pobres, condiciona los intereses religiosos y la necesidad de salvación de los virtuales conversos al pentecostalismo. De modo que la filiación de las masas pobres al pentecostalismo deriva de su exclusión social producida por el capitalismo, en la medida en que, para el autor, existe un “nexo orgánico entre las contradicciones inherentes a nuestra sociedad capitalista y el fenómeno pentecostal”<sup>136</sup>.

A pesar de sus diferencias teóricas, ambos análisis defienden que la filiación al pentecostalismo ocurre en contextos sociales en los cuales los individuos se encuentran en posición desfavorecida o en situación de marginalidad social y económica.

En ambas, el pentecostalismo fue apuntado como “respuesta” para los problemas sociales de esos individuos. En este aspecto específico, las nociones de anomia e indigencia convergen.

Al paso que la noción de anomia, a su vez, remite para la posibilidad del convertido encontrar solución individual para sus problemas de sentido y privación social. Solución que puede presentarse en la forma de refugio contra la anomia – por medio de la construcción de comunidades de tipo tradicional en plena metrópolis (Lalived, 1968) – y como medio de integración funcional a la moderna sociedad emergente<sup>137</sup>

#### **4.4.4 Una tercera vía de interpretación. Sociología norteamericana**

Las teorías funcionalistas y marxista, como se puede observar, responsabilizaron prioritariamente los cambios y los problemas macro-estructurales de la sociedad por las alteraciones en las elecciones religiosas de

---

<sup>135</sup> Id, Op. Cit. pág. 18.

<sup>136</sup> Id, Op. Cit. pág. 18.

<sup>137</sup> Id, Op. Cit. pág. 19.

parte de la población, en especial de los estratos más pobres y de los inmigrantes rurales. De hecho, tales factores externos y los cambios económicos, sociales y culturales pueden alterar los valores y los intereses materiales e ideales asociados a las clases sociales, lo que puede contribuir para convertirlos más o menos receptivos a determinada promesa religiosa.

Una nueva vertiente teórica encabezada por los investigadores norteamericanos Rodney Stark, William Brainbridge, Laurence Iannaccone y Roger Finke, pasó a darle primacía a los factores internos para explicar la expansión pentecostal. Sin descuidar de la influencia de factores externos – en especial la relación entre Estado e iglesias, la libertad y tolerancia religiosas –, se busca explicar el crecimiento o el decrecimiento de cualquier grupo religioso dando mayor importancia al análisis e investigación de sus acciones, de su mensaje (y de la recepción de ésta por sus destinatarios), de su organización institucional, del desempeño de sus agentes religiosos y de sus técnicas y estrategias de evangelismo<sup>138</sup>.

Los problemas enfrentados por los individuos en lo cotidiano (sean la anomia, la indigencia etc.) y el hecho de haber muchos millones de latinoamericanos desafortunados no pueden ser interpretados como las “causas” del crecimiento pentecostal. Lo que no quiere decir que el pentecostalismo no se ayude de esa situación<sup>139</sup>.

Contrario a esta situación, la iglesia pentecostal trata los individuos afligidos por infortunios como excelentes “albos” de su proselitismo, considerando tales oportunidades como las más propicias para abordarlos, atraerlos, cautivarlos, persuadirlos, reclutarlos y, por fin, convertirlos, ya que tienden a ser más receptivos y vulnerables a la predicación religiosa que promete la resolución de sus problemas, mediante, en este caso, la oferta y el consumo de determinados servicios mágico-religiosos y la filiación al grupo que los produce y ofrece.

---

<sup>138</sup> Id, Op. Cit. pág. 21

<sup>139</sup> Id, Op. Cit. pág. 21

Pero la adhesión religiosa resulta de la actividad proselitista del grupo religioso, una vez que son sus agentes laicos y clericales que, por diferentes medios evangelísticos, como la intensificación de la oferta de bienes de salvación mágicos, aprovechan las “ocasiones” propicias para abordar, cautivar, persuadir y reclutar a los que no creen.

Esto es, aquellos que son atraídos o que se dirigen a las iglesias pentecostales con el objetivo de resolver sus problemas, antes de hacerlo, atienden a un apelo, un llamamiento de ese movimiento religioso, cuyo mensaje y propaganda, personal o mediática, enfatizan justamente su especialización y eficacia en la superación de los infortunios materiales y espirituales que acometen sus virtuales adeptos.

Nadie adhiere al pentecostalismo sencillamente porque se encuentra enfermo, por ejemplo. No se trata de eso. Es la enfática promesa pentecostal de sanidad divina que llama la atención del enfermo, atrae su interés y puede llevarlo a optar por la filiación, a partir de su ingreso y de su progresiva socialización en la comunidad religiosa. Es la propaganda de ese mensaje o de la oferta de ese servicio mágico-religioso que atrae los individuos a las iglesias pentecostales y, eventualmente, desencadena su proceso de conversión<sup>140</sup>.

#### **4.5 Globalización, pluralismo y religión**

En esta parte intentaremos vincular el nexo que existe entre el actual proceso de globalización, el desarrollo del pluralismo característico de la sociedad moderna y el avance de la religión en desmedro de la teoría de la secularización.

La globalización es un fenómeno de carácter mundial y que se encuentra en curso, por la misma situación han surgido una serie de interpretaciones para intentar definir sus características más trascendentales. Podríamos decir que

---

<sup>140</sup> Mariano R. Op. Cit. pág. 22.

se trata de un fenómeno amplio que abarca lo social, económico, político, cultural y más aun lo informacional.

Para nuestro trabajo vamos a utilizar la definición aportada por Manuel Castell que la define como *la expansión del modo de producción informacional, donde las exigencias funcionales de productividad presionan crecientemente el mundo de la vida de los sujetos. Se produce una tensión dialéctica entre la red y el yo, entre lógica instrumental y subjetividad*<sup>141</sup>. La importancia de las nuevas tecnologías de información y comunicación han originado la sensación de pertenencia a un sistema global, donde los sujetos pueden comunicarse de forma más rápida e intensa.

En consecuencia, cabe resaltar que el principal asunto en cuestión puede expresarse en términos muy simples: la globalización significa que todos nos podemos comunicar entre sí con pasmosa facilidad. El pluralismo, por otro lado, siempre ha implicado la interacción mutua, voluntaria o involuntaria, de distintos grupos. La globalización da a entender que dicha interacción ha aumentado enormemente en cuanto su alcance e intensidad y precisamente la religión no constituye una excepción<sup>142</sup>.

El sociólogo Peter Berger en su ensayo sobre *pluralismo global y religión* da cuenta del dinámico proceso de religiosidad que se ha intensificado en las últimas décadas alrededor del planeta. Con esto se insiste en la necesidad de abandonar la noción de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión, y por lo tanto, la sociedad contemporánea avanzaría de forma unidireccional hacia la secularización. Berger afirma que esta noción ha sido refutada empíricamente y que al contrario de lo que sostiene la teoría de la secularización estaríamos en presencia de una verdadera explosión de ferviente religiosidad.

---

<sup>141</sup> Castells M. *La Era de la información. Economía, sociedad, cultura*. Vol. I. Madrid: Alianza, 1999.

<sup>142</sup> Berger P. *Pluralismo Global y Religión*, versión extendida de la exposición del autor en el Centro de estudios públicos, Santiago, el 1 de marzo de 2005.

La modernidad –dice Berger– no necesariamente conduce a la decadencia de la religión. A lo que sí lleva, más o menos necesariamente, es al pluralismo religioso<sup>143</sup>.

La idea de la secularización no da cuenta de los intensos procesos de efervescencia religiosa en extensas áreas del planeta, por lo mismo cabe más interpretar la situación actual bajo el concepto de pluralismo. El pluralismo permite integrar lo religioso dentro del marco de la globalización, por el contrario la secularización tiende a excluir lo religioso dentro del marco global y no cabe su inclusión dentro de la sociedad moderna. Contrario a la idea de la secularización se observa el fortalecimiento de la religión como señal identitaria y como movimiento social<sup>144</sup>.

Para Berger, el pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y otras cognitivas. Institucionalmente supone el establecimiento de una especie de “mercado religioso”, lo que significa que estas instituciones religiosas deben competir por la adhesión de su supuesta clientela. Por otro lado las implicancias en lo subjetivo tienen que ver con la siguiente idea: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia.

Ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas y pautas de conducta que se dan por sentadas. Históricamente la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado. Ahora, en el contexto global, el individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes no dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad.

El sujeto ahora debe reflexionar acerca de los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que escoger. Lo que varía no es tanto el que, sino el cómo de la creencia religiosa. En el ambiente plural

---

<sup>143</sup> Berger P. *Op. Cit.* pág. 7.

<sup>144</sup> Oviedo D. *Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social.* En Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II, Identidad, teología, historia. Concepción, 2009, pág. 77.

de la modernidad la religión se subjetiviza, se hace más vulnerable y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar<sup>145</sup>.

Berger afirma que el principal cambio filosófico-histórico que la modernidad supone para la condición humana es el paso *del destino a la elección*<sup>146</sup>. Y la religión grafica muy bien esta transformación. La realidad pluralista contemporánea obliga al creyente a elegir, a dejar de considerar lo religioso como algo dado por sentado.

Las creencias religiosas en la sociedad moderna son susceptibles a todo tipo de cuestionamientos, por lo mismo ya no se dan por sentado las ideas tradicionales de la religión, sino mas bien, el creyente debe decidir o elegir la pertenencia a un credo religioso de forma personal y ya no solamente porque es “necesario creer en algo” como un supuesto cognitivo y de afirmación ontológica<sup>147</sup>.

Una de las principales formas de reacción a este escenario pluralista es la intensificación de la identidad religiosa como respuesta a la globalización. Para Peter Berger, la intensificación del pluralismo trae consigo la agudización de la demanda de sentido en la sociedad.

Ya no se adhiere a una religión porque se da por sentada la realidad de su doctrina, no es posible asumir la veracidad objetiva de paradigma alguno, menos aun de determinaciones religiosas. Por tanto el liderazgo religioso debe persuadir acerca de sus conceptos de trascendencia, puesto que el solo hecho de ser líderes espirituales no les confiere autoridad sociológica o epistemológica<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 11.

<sup>146</sup> Id, Op. Cit. pág. 11

<sup>147</sup> Oviedo D. Op. Cit. pág. 78.

<sup>148</sup> Id, Op. Cit. pág. 79.

Una de las consecuencias del influjo globalizador en Chile es la proliferación de opciones valóricas y otorgadoras de sentido, donde el sujeto debe construir una reflexión sobre fines<sup>149</sup>.

#### 4.5.1 Fundamentalismo religioso en el contexto de la globalización

La realidad del pluralismo religioso contemporáneo también ha dado lugar a una fuerte reacción fundamentalista en diversas partes del mundo. A juicio de Berger el fundamentalismo es *cualquier intento destinado a restaurar lo dado por sentado en la conciencia del individuo y por tanto, necesariamente, en su entorno social y político*<sup>150</sup>.

Son proyectos totalitarios tanto a nivel religioso como secular, que intentan refundar la sociedad bajo parámetros de la religión. Las expresiones más radicales son los intentos fundamentalistas teocráticos en países orientales. Otras expresiones de este fenómeno son algunas iglesias evangélicas conservadoras en Estados Unidos que intentan influenciar en las decisiones políticas y parlamentarias.

Berger no profundiza los casos de fundamentalismo que pueden haber surgido como reacción a la globalización. Se centra en el fenómeno de pluralismo religioso, entendido como las crecientes posibilidades de los sujetos en orden a elegir un camino espiritual entre una diversidad de alternativas. La religión ya no es heredada sino más bien es parte de la decisión del individuo.

Otro fenómeno se produce cuando los fundamentalismos se expresan a nivel más local y cuando la vocación totalitaria se materializa en una dinámica interna de dominio. Es lo que Berger denomina como mini-totalitarismo sectario<sup>151</sup>. La secta es la forma menos ambiciosa de fundamentalismo religioso, ella procura restaurar lo dado por sentado en una subcultura bajo su control. Es dentro de esta subcultura que el individuo puede encontrar el consenso social necesario para la certeza cognitiva y normativa. Ante el

---

<sup>149</sup> Id, Op. Cit. pág. 79.

<sup>150</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 14.

<sup>151</sup> Oviedo D. Op. Cit. pág. 80.



intenso proceso de cuestionamiento de las certezas valóricas y de los credos fundamentales, es necesario para los liderazgos religiosos la construcción de nuevos significados del poder que permitan ejercer control y al final convencer a los miembros de mantenerse dentro de las respectivas comunidades.

En una sociedad caracterizada por el pluralismo los controles sobre la interacción y la comunicación con el exterior tienen que ser muy rigurosos. La relajación de estos controles significaría la apertura de una grieta en el dique protector contra la infección pluralista hasta el punto de que podrían entrar definiciones alternativas de la realidad hasta inundar el interior y la capacidad de dar las cosas por sentada se sostendría de forma precaria hasta derrumbarse.

Dentro de estas comunidades se crea una subcultura de control, estableciéndose una férrea distinción entre sistema/entorno: *el resto de la sociedad se encuentra subyugada a manos del enemigo*<sup>152</sup>

La proliferación de sectas en la historia actual puede explicarse por la expansión del pluralismo en la sociedad. Los procedimientos de control de las sectas totalitarias serían innecesarias en un entorno donde toda la revelación confesional se asume como verdadera.

El mini-totalitarismo sectario no se propone como objetivo la transformación sistémica de la sociedad pluralista. Es más, es necesario la mantención de la diferenciación de la relación sistema/entorno o iglesia/mundo para consolidar su identidad<sup>153</sup>. Es necesario diferenciarse el mundo que lo rodea, para ellos buscare nuevas formas para mantener a los miembros alejados del entorno.

---

<sup>152</sup> Oviedo D. *Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances sociopolíticos en el Chile actual*. HAOL, N° 11 (otoño 2006), p. 21-31

<sup>153</sup> Oviedo D. *Op. Ci.* pp. 21-31.

La expansión pluralista implica un déficit de significado<sup>154</sup>. Por lo tanto, en el contexto actual de pluralismo, será necesaria para los líderes religiosos la creación de nuevas formas de control y legitimación frente a sus miembros. Ante el amplio mercado de oportunidades y valores dogmáticos y de sentido, las comunidades deben emplear el uso de nuevas técnicas de control para la mantención de sus fieles<sup>155</sup>.

De la misma forma que la doctrina religiosa pierde la idea de verdad dada por sentado en el contexto pluralista, los liderazgos religiosos también van a perder la autoridad dada por sentado. Dentro del mundo pentecostal, donde los cuestionamientos teológicos y las relaciones de los fieles con los líderes religiosos carecen de cuestionamientos hacia la autoridad, la relación de poder entre los fieles y el líder estaba marcada por el autoritarismo religioso.

Los fieles pentecostales pertenecen a realidades socioeconómicas precarias y ven en el pastor una fuente de autoridad paternal autoritaria, éstos son los guías de la comunidad para alcanzar la salvación intramundana. El pastor es el padre corrector y guía de los fieles que han sido apartados de los vicios del mundo, por lo tanto, no cabe un cuestionamiento a su autoridad ya que la realidad de la cual fueron rescatados estaba llena de vicios (alcoholismo, violencia intrafamiliar, etc.), vacío de certezas y desamparo<sup>156</sup>.

En cambio en el ámbito del neopentecostalismo la realidad socioeconómica de los miembros de la comunidad es distinta que la de los miembros de las comunidades pentecostales. Y no solo esto, sino que además, la realidad socioeducativa y cultural de los miembros neopentecostales es distinta, muchos de los miembros tiene nivel universitario, son personal más cercanos al mundo informacional y tecnologizado, por lo tanto, la influencia de la globalización y del pluralismo religioso es más fuerte que la de los miembros pentecostales<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Berger y Luckmann. *La Construcción social de la realidad*. Amorrortu. 1968.

<sup>155</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 21.

<sup>156</sup> Tennekes H. *El Movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Ciren, Iquique. 1968.

<sup>157</sup> Fediakova E. Parker C. *Evangélicos en Chile democrático (1190-2008): Radiografía al centésimo aniversario*. Revista cultura y religión, pp. 45-67.

Pareciera que el pastor tradicional pierde autoridad frente a un cuerpo de miembros más preparado académicamente que incluso el mismo líder. El paternalismo autoritario pastoral perdería su nivel de influencia en los miembros neopentecostales ya que estos no han sido separados de forma tan dramática del “mundo”. Además que estos miembros tienen una preparación a nivel teológico que les permitiría un cuestionamiento en relación al liderazgo pastoral.

Ahora bien, cabe preguntar: ¿de qué forma los liderazgos van a enfrentar el desafío de mantener el control interno sobre los nuevos miembros?

En este contexto es que intentamos verificar si existe algún vínculo histórico y sociológico entre la idea de mini-totalitarismo sectario con las nuevas comunidades neopentecostales.

La segunda pregunta que nos planteamos es que si ¿las comunidades neopentecostales caben dentro de la teorización de Berger como mini-totalitarismo sectario?

Para intentar responder las preguntas queremos poner énfasis en el neopentecostalismo que recoge el modelo de iglesia llamada “*Restauracionismo Apostólico*”<sup>158</sup>. Si bien los grupos neopentecostales se diferencian en varios aspectos del pentecostalismo tradicional, no existe un solo neopentecostalismo. Como mencionamos anteriormente, se han desarrollado variadas interpretaciones que pretenden dar cuenta del fenómeno.

En énfasis en el modelo restauracionista nos permitirá vincular de alguna forma en las comunidades neopentecostales y los mini-totalitarismo sectarios. Para la mantención del mini-totalitarismo es necesario el fortalecimiento de la autoridad religiosa y la creación de métodos de disciplinamiento que permitan general el control de los miembros en todas las actividades extra religiosas.

---

<sup>158</sup> Mazurek J. *El Restauracionismo apostólico, el verdadero oficio del apóstol en la iglesia*. Miami 2008. Pág. 13-14

Dentro de estas comunidades se está practicando desde la década de los 80 una nueva forma de organización interna. Tradicionalmente la comunidad se reúne en un local donde se practican los cultos. Estos locales son espacios de socialización para los miembros, donde deben asistir en algunos casos hasta cinco veces a la semana, incluyendo los cultos y las distintas reuniones subdivididas por sexo y edad. Hay reuniones de jóvenes, ancianos, adultos hombres y mujeres, además de la escuela dominical a la que deben asistir los niños todos los fines de semana.

Por otro lado, en las iglesias neopentecostales la forma de organización y de interacción de sus miembros está siendo modificada. Además de las reuniones en los locales se está practicando reuniones en las casas. Son grupos pequeños a los cuales se les ha denominado “células”. Estos grupos tienen la función de reunirse no solo en el local sino además llevar la influencia de la iglesia hasta las casas de los miembros.

Por un lado la célula cumple un rol de extensión de la comunidad hacia los diferentes barrios de la ciudad, y por otro lado, son formas de mantener contacto durante la semana de forma más cercana e intensa. Cuando un miembro nuevo es contactado por la comunidad y se integra de forma permanente, este debe participar de inmediatamente en un grupo pequeño en una de las casas de los miembros líderes.

El nuevo creyente debe ser adoctrinado de forma más intensa, ya no basta con la asistencia a las reuniones semanales donde la interacción es más bien impersonal. Ahora es fundamental para la comunidad que el miembro nuevo reciba la instrucción base de la nueva vida de fe. Este creyente ha sido rescatado del mundo, por lo tanto es necesario “protegerlo” para que no vuelva atrás.

La reunión en grupos pequeños o células significa que cada miembro de la comunidad va a estar siendo vigilado durante la semana. Ya no se deja al azar el tiempo libre de los miembros, sino que estos, deben responder a la interacción de sus pares y la comunidad. El ejercicio del poder en la comunidad

neopentecostal es un intento por el control del tiempo de los miembros. La subcultura genera esta instancia de relaciones en grupos pequeños con el fin de limitar el contacto del miembro con el exterior. Mientras más tiempo pase el creyente reunido con sus pares, menos tiempo va a pasar con agentes foráneos que puedan generar cuestionamientos del exterior pluralista<sup>159</sup>.

En una reunión de célula no se deja nada sin ser planificado. La reunión está estructurada con anterioridad. Se deben manejar los tiempos de forma precisa. La reunión dura aproximadamente una hora donde cada una de las partes de ese tiempo está planificada.

El manejo del tiempo y el control de la actividad es lo que Foucault define como microfísica del poder. Se busca asegurar la calidad del tiempo empleado: control ininterrumpido, presión de los vigilantes, supresión de todo cuanto pueda turbar y distraer, se trata de constituir un tiempo íntegramente útil<sup>160</sup>.

Todas las prácticas que hemos descrito responden a un deseo de control y disciplinamiento de los miembros que es fundamental para la mantención del mini-totalitarismo.

#### **4.6 Transformación sociocultural de Chile contemporáneo**

Es necesario comprender los modelos de desarrollo en Chile para poder comprender el contexto social en el cual se va a interpretar un fenómeno en este caso el religioso. Por lo tanto será necesario comprender el nuevo modelo de desarrollo instaurado en el país en el contexto de la crisis de la institucionalidad chilena.

En las últimas décadas el país ha sufrido un explosivo proceso de apertura al mundo, acorde a la realidad contemporánea marcada por la

---

<sup>159</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 16

<sup>160</sup> Foucault M. *Vigilar y castigar. nacimiento de la prisión*. Pág. 154

globalización. Este fenómeno se le puede atribuir a la transformación económica y social que experimenta la sociedad chilena durante el régimen militar. Al estado de inseguridad política producidos por el estado de sitio que implanta el régimen de Pinochet, se le suma la radicalización del modelo neoliberal que ejecuta la dictadura, respaldados por economistas de la escuela de Chicago y por políticos de derecha.

Hasta la mitad de los años 70 del siglo pasado un número significativo de países capitalistas dependientes latinoamericanos funcionaron económica, social y políticamente influenciados por el paradigma del “estructuralismo desarrollista”. La mayoría adhirió al programa de la industrialización sustitutiva de importaciones dando preeminencia a los mercados internos, controlando el comercio exterior y la inversión extranjera, privilegiando el empleo y aplicando políticas de promoción social o de “compromiso” cercanas a las de un “Estado de Bienestar”<sup>161</sup>.

Sin embargo, desde mediados de los años 70 o algo más tarde según los países, esas concepciones comenzaron a girar hacia políticas más liberales: los primeros experimentos se iniciaron más decididamente en el sur de América Latina. La muerte del Estado de compromiso o de “bienestar” partió con los “tratamiento de shock” antiinflacionarios y siguió luego, salvo excepciones, con el desmonte paulatino de todas las formas institucionales y jurídicas que garantizaban la satisfacción de demandas sociales y reconocían ciertos derechos de los sectores populares y trabajadores<sup>162</sup>.

Este proceso, acompañado de una profundización de la apertura al comercio mundial y de las reformas estructurales impulsadas por el Banco Mundial en los años ochenta, gruesamente consistió en el establecimiento de una nueva relación entre propiedad, escasez y racionalidad. A este gran

---

<sup>161</sup> Agacino R. Hegemonía y contra hegemonía en una contrarrevolución neoliberal madura. La izquierda desconfiada en el Chile post-Pinochet. CLACSO, enero de 2006, Caracas. P. 30-31

<sup>162</sup> Id, Op. Cit. pág. 30-31

proceso le llamamos “revolución neoliberal” cuyo curso continúa hasta hoy a ritmos diferentes en cada país<sup>163</sup>.

La matriz del Chile actual es producto del Chile dictatorial, encabezada por una cúpula de militares, intelectuales neoliberales y empresarios. Este grupo fueron quienes realizaron la revolución capitalista y construyeron una sociedad de mercados desregulados, de indiferencia política y de individuos competitivos, compensados mediante el placer de exhibirse consumiendo, tratando de olvidar rápidamente el pasado dictatorial<sup>164</sup>.

Para Moulian, la revolución puede asimilarse a la liberación radioactiva, explosiva, que destruye para reconstruir, mientras que la dictadura revolucionaria se asimila a la fisión controlada, que es la liberación de energía producida por la escisión de un núcleo atómico<sup>165</sup>.

El poder siempre se despliega en las revoluciones como fusión, es decir, como uniformación de la pluralidad de poderes bajo la forma de un poder burocrático. Simultáneamente existe fisión: esos poderes hacia abajo son multiplicaciones iguales al Leviatán, aunque más exuberantes. Así, la fisión implica la destrucción de lo viejo y la producción de lo nuevo a través de partículas de poder que van desde arriba hacia abajo<sup>166</sup>.

Esta ley de fusión de las dictaduras revolucionarias y terroristas no es autorreproducida, sino que requiere una constante motivación del poder estatal, pues como en las sociedades heterogéneas la tendencia de estructuración de los poderes es la diversificación y no la simple multiplicación clónica, el Estado-Leviatán debe crear dispositivos de terror para lograr la producción normativa y su legitimación<sup>167</sup>.

---

<sup>163</sup> Id, Op. Cit. pág. 30-31

<sup>164</sup> Moulian T. *Chile Actual Anatomía de un Mito*, Universidad Arcis 1997.

<sup>165</sup> Id, Op. Cit. pág. 35

<sup>166</sup> Id, Op. Cit. pág. 39

<sup>167</sup> Id, Op. Cit. pág. 40

Retomando el análisis sobre el crecimiento y expansión del pentecostalismo, podemos afirmar que el intenso proceso de industrialización y urbanización acelerada de los años 40 y 50 coincide con un sostenido crecimiento de la religión pentecostal, lo que pareciera validar la tesis funcionalista-anómica que interpreta el crecimiento Pentecostal. Sin embargo desde la segunda mitad de los sesenta se observa un proceso de desaceleración del crecimiento pentecostal<sup>168</sup>.

Una vez que se produce el golpe de estado de 1973, continúa cierta lentitud en el crecimiento pentecostal. Es posible que el aquietamiento del escenario político haya “tranquilizado” a las iglesias evangélicas, así como pudo haber acentuado su característico repliegue intracomunitario respecto de la sociedad<sup>169</sup>. El resto de la década de los 70 muestra un declive en las tasas de crecimiento del pentecostalismo<sup>170</sup>.

Luego de la crisis económica de 1982, se volvió a retomar el ritmo de crecimiento de la iglesia pentecostal por el protagonismo que este el régimen entregó a los grupos pentecostales y porque ante un sistema autoritario el pentecostalismo no tenía competencias más allá de grupos políticos que estaban en contra de la dictadura.

Durante estas décadas el pentecostalismo adquiere relevancia a nivel nacional por apoyar al régimen de Pinochet -principalmente las cúpulas de poder del concilio de pastores de Santiago entregaron su apoyo y respaldo a la dictadura- ya que la iglesia católica le había dado la espalda a la dictadura por la violación de los derechos humanos y ésta necesita legitimar el régimen mediante una base popular amplia la cual encontraría en los grupos evangélicos.

---

<sup>168</sup> Oviedo D. Op. Cit. pág. 21-31

<sup>169</sup> Id, Op. Cit. pág. 21-31

<sup>170</sup> Id, Op. Cit. pág. 21-31



El trato preferencial del régimen hacia la mayoría de las iglesias evangélicas puede contribuir a explicar la recuperación del ritmo de crecimiento pentecostal en la década de los 80<sup>171</sup>.

El auge pentecostal de esta década es coherente con el tipo sociocultural que comienza a ser predominante. Es una orientación de conducta y pensamiento del chileno medio, caracterizada por el individualismo y la sumisión al sistema económico-político. La religión pentecostal también fomenta el alejamiento de lo público y de la obediencia sistémica. Dicha actitud sociocultural es consecuencia de la internalización de un modelo tecno productivo de desarrollo<sup>172</sup>.

La realidad de la expansión pentecostal en el Chile post-autoritario es de una desaceleración del crecimiento. Dan cuenta de ellos los censos de los años 1992 y 2002. Existe un leve crecimiento, pero hay una clara disminución del ritmo expansivo. El censo de 1992 indica un 13,2 % de evangélicos. En el censo de 2002 alcanzan un 15,1 %. De estos se estima que un 80 % de los evangélicos en Chile se declaran pentecostales<sup>173</sup>.

Ahora bien ¿Cómo explicar el estancamiento pentecostal en Chile durante los noventa? En primer lugar el país ha bajado los índices de pobreza extrema y miseria, y presenta grados importantes de inserción sociocultural al mundo moderno. El país experimenta en los 80 los comienzos de su modernización comercial, en los 90, se accede a cierta modernización política y en las fases posteriores de la transición, emerge una sugerente dinámica de modernización sociocultural<sup>174</sup>.

El país en la década de los ochenta se inserta comercialmente al mundo y a esta apertura comercial se agrega un componente político-cultural. Esta apertura transnacional implica avances del liberalismo económico y cultural en

---

<sup>171</sup> Id, Op. Cit. pág. 21-31

<sup>172</sup> Id, Op. Cit. pp. 21-31.

<sup>173</sup> Eugenia Fediakova, *Somos parte de esta Sociedad. Evangélicos y Política en el Chile Post-Autoritario*. Instituto de estudios avanzados. 2004.

<sup>174</sup> Oviedo D *Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano*. Pág. 27

la sociedad chilena. Por ende el pentecostalismo de carácter más conservador no logra impactar en medio de una sociedad marcada por el liberalismo.

En segundo lugar la reducción de los niveles extremos de miseria implica que los sectores más marginales que antes adherían al pentecostalismo logran integrarse a la sociedad mediante la vía del consumo y el crédito. Las promesas del sistema de consumo se cumplen en el aquí y el ahora y no en una vida extraterrenal y futura<sup>175</sup>.

Podemos afirmar junto al sociólogo Miguel Ángel Mansilla que el pentecostalismo hasta la década de los ochenta ha entrado en una fase de rutinización del carisma<sup>176</sup>.

En desmedro del avance pentecostal en los últimos años, se observa en las estadísticas de grupos religiosos en el país, un crecimiento, si bien aún incipiente, pero no menos importante, de comunidades religiosas que hasta la década de los 80 tenían presencia en el país de forma más marginal.

Agrupaciones religiosas como los testigos de Jehová, la iglesia de los santos de los últimos días (mormones) e incluso agrupaciones que en el último censo de declaraban como agnósticos están teniendo presencia más significativa en el abanico religioso. Esta situación se enmarca dentro de la lógica de la sociedad pluralista.

Este estancamiento del crecimiento de la iglesia pentecostal y la lógica Weberiana de rutinización carismática que plantea Orellana para el caso chileno, coincide con la aparición de las nuevas comunidades neopentecostales, las cuales están proponiendo en variados casos, un nuevo modelo eclesial, que haga frente a las necesidades de la sociedad actual, eso sí, poniendo énfasis en el fortalecimiento de la autoridad religiosa, con nuevas formas de control y vigilancia de los fieles y una profundización de la lógica

---

<sup>175</sup> Moulian T. Op. Cit. pág. 41

<sup>176</sup> Mansilla M. *El Neopentecostalismo chileno*, revista ciencias sociales N° 18 Universidad Arturo Prat. 2007 Pág. 93.

sistema/entorno como forma de mantención de la influencia dentro de la subcultura interna.

El análisis expuesto acerca del nacimiento de las comunidades neopentecostales en el contexto de una sociedad pluralista, integrada a la globalización y en proceso de estancamiento coincide con las palabras de uno de los principales líderes y teólogos pentecostales de Norteamérica:

*“Hoy día, después de medio siglo, la cuestión de la restauración de los apóstoles a la iglesia completó el círculo y volvió a surgir en un momento de amplio interés generado por el lento índice de crecimiento de la iglesia norteamericana. Perpetuamente liderado por un pequeño número de grupos independientes pentecostales carismáticos, el caso a favor de la restauración apostólica ha sido presentado en las últimas fechas por un distinguido erudito del crecimiento de la iglesia C. Peter Wagner”<sup>177</sup>.*

#### **4.7 Neopentecostalismo una visión histórico-teológica**

El neopentecostalismo nace en el seno de una sociedad moderna y mercantilizada como lo es la sociedad estadounidense, los orígenes del movimiento se encuentran en líderes carismáticos de la llamada *Tercera Ola espiritual* los cuales promueven un tipo de religiosidad basada en los modelos sociales propios del contexto de la sociedad moderna y globalizada.

Los neopentecostales argumentan que hay *tres grandes olas del Espíritu Santo* en este siglo<sup>178</sup>. La primera ola (1900-1960) se refiere a los avivamientos del espíritu santo ocurridos a inicios del siglo XX, los cuales impactaron a los creyentes en distintas partes del mundo quienes aseguran haber recibido el bautismo del espíritu santo y como señal de ello el don de hablar en lenguas<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Edgar R. Lee, *El nos dio apóstoles. El ministerio apostólico del siglo XXI*. Vida, 2006. p. 4.

<sup>178</sup> Wagner P. *Avances del pentecostalismo en Latinoamérica*, Miami: Vida, 1987, p. 107.

<sup>179</sup> Sherman D. *Historia de los movimientos modernos del espíritu santo*. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: [www.losnavegantes.net](http://www.losnavegantes.net)

A raíz de este movimiento surge una serie de iglesias como las asambleas de Dios, iglesia del evangelio cuadrangular, iglesia pentecostal de la santidad y entre ellas la iglesia pentecostal chilena (1909). La segunda ola espiritual (1960-1980) se refiere al proceso de apertura al bautismo del espíritu santo que experimentaron los creyentes de las iglesias llamadas tradicionales (episcopalianas, luteranas, presbiteranas, etc.) incluso muchos católicos entraron en el movimiento resultando la formación de un movimiento católico carismático de mucho éxito porque servía como contrapeso al éxito del pentecostalismo en Latinoamérica, este movimiento llegó incluso a ser reconocido por el papa Juan Pablo II en su encíclica sobre el Espíritu Santo. Por último la tercera ola (1980 hasta la actualidad) es el actual movimiento carismático de la iglesia evangélica<sup>180</sup>.

Uno de los Principales líderes del movimiento de restauración de la llamada tercera ola es el apóstol Peter Wagner quien plantea la siguiente definición del movimiento:

*“Yo veo que ahora hemos entrado en una tercera ola. La primera ola del espíritu santo comenzó a principio del siglo XX con el pentecostalismo. La segunda ola fue el movimiento carismático a principio de los 50 entre las denominaciones tradicionales principales. Yo veo que la tercera ola, que arranco en la década de los 80, ha expuesto a los cristianos evangélicos al poder del espíritu santo que los pentecostales y los carismáticos ya experimentaron... pero sin tener que convertirse en pentecostales ni carismáticos<sup>181</sup>.”*

Para Wagner, a partir de 1970 vemos el mayor movimiento de oración que recuerda la historia. En 1980 empezó una renovación del *ministerio profético* contemporáneo y en 1990 toma fuerza la llamada guerra espiritual<sup>182</sup>, donde Wagner, también, es uno de los principales líderes mundiales.

---

<sup>180</sup> Sherman D. *Historia de los movimientos modernos del espíritu santo*. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: [www.losnavegantes.net](http://www.losnavegantes.net)

<sup>181</sup> Mazurek J. Op. Cit. pág. 15

<sup>182</sup> Wagner P. *Espíritus Territoriales*, Miami: Carisma, 1995, pp. 21-22.

Siguiendo esta línea el afamado líder evangélico, el profeta costarricense Rony Chaves interpreta y profetiza lo siguiente:

*“Como en los tiempos antiguos, el Espíritu del Señor estará levantando congregaciones apostólicas, en su visión, carácter y movimiento. Son las iglesias-ciudad de la era postrera. Estas iglesias se levantarán vigorosas numéricamente, pero, sobre todo, espiritualmente. Ellas traerán una influencia divina sobre sus propias naciones e impactarán a muchos ministerios de su tierra, permitiendo que venga sobre ellos la vida el Espíritu Santo”<sup>183</sup>.*

Según este reconocido “profeta” neopentecostal en todas partes del continente se están levantando “nuevas congregaciones apostólicas”, que según este autor, se van a desarrollar principalmente en las ciudades y esto porque se relaciona directamente con el neopentecostalismo que es un fenómeno fundamentalmente urbano.

Según algunos autores de este movimiento, se trata de un nuevo mover que busca retornar al cristianismo primitivo y aun más superar las experiencias que tuvieron los primeros cristianos:

*“El movimiento carismático es un avivamiento espiritual de características pentecostales, que por su extensión y magnitud quizás supere a cualquier otro movimiento de esta naturaleza en la historia de la iglesia cristiana, desde el primer siglo de nuestra era, hasta la fecha [...]. Para quienes forman parte de este movimiento, se trata de un retorno al cristianismo primitivo; de un despertar al cuerpo de creyentes, por medio del cual Dios está preparando su iglesia para la segunda venida de Cristo”<sup>184</sup>*

Pablo Deiros refiriéndose al mismo tema menciona lo siguiente:

---

<sup>183</sup> Chaves R. citado de Ocaña M. *Los Banqueros de Dios*. pp. 52-53.

<sup>184</sup> Rodríguez A. *Teología del movimiento carismático contemporáneo*, Miami: Caribe, 1988. p. 13.

*“Hoy el señor está dando a la iglesia en muchas partes del continente latinoamericano, un crecimiento como esta no conoció desde el día de pentecostés. Es más, conforme a la promesa bíblica, es de esperar que el crecimiento de la iglesia de Cristo hoy sea preposicionalmente muy superior al experimentado por la apostólica”<sup>185</sup>.*

Jean-Pierre Bastian sostiene que en la actualidad Latinoamérica está atravesando por una situación generalizada de desregulación religiosa. Lo explica de la siguiente manera:

*“Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América latina se está transformando muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolístico de la iglesia católica romana [...]. El campo religioso se está fragmentando en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas a las otras [...]. En cierto sentido, se puede afirmar que la iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas”<sup>186</sup>*

#### **4.7.1 Neopentecostalismo en Chile**

En el escenario religioso actual, no existe una denominación o grupo religioso que se autodenomine como neopentecostal, sino más bien, este término está definido por las ciencias sociales que estudian los fenómenos religiosos en la actualidad.

El neopentecostalismo es una nueva forma de pentecostalismo, son iglesias que mantienen la creencia en los carismas pentecostales, los dones

---

<sup>185</sup> Deiros P. Mraida C. *Latinoamérica en llamas*, Miami: Caribe, 1994, pp. 154-155.

<sup>186</sup> Bastian J. P. *La mutación religiosa en América Latina*, México: FCE, 1997, pp. 9-10.

del espíritu, hablar en lenguas, profecías, sanidades divinas, etc. Algunos de estos grupos carecen de una identidad denominacional clara, prefieren llamarse cristianos, despreciando las designaciones institucionales, sin embargo, manifiestan en su doctrina y liturgia ciertas semejanzas con el histórico movimiento pentecostal chileno.

Ahora bien lo que ha cambiado es que estas iglesias se desarrollan en un contexto socioeducativo distinto, más lejano de la marginalidad evangélica y apunta principalmente hacia sectores sociales más relacionado hacia las clases medias, dado estos cambios se denominan a estos grupos como *neopentecostales*<sup>187</sup>, y por otro lado, las relaciones sociales de los miembros en el interior de estas iglesias y su relación con el exterior, con el entorno o con el mundo<sup>188</sup>.

Al igual que en el pentecostalismo histórico tradicional, el neopentecostalismo no está restringido a una forma única de manifestación, sino por el contrario, es posible identificar una diversidad de manifestaciones a lo largo de Latinoamérica y los Estados Unidos, las cuales van a estar caracterizadas por el énfasis que cada comunidad quiera resaltar dentro de estas iglesias.

Algunos autores han destacado como características del neopentecostalismo el cuentapropismo (Ameigeiras 2000; Míguez 2001); híbridos y fronteras intersticiales (Barrera 2002); énfasis en los compensadores específicos (Frigerio 1998); teología de la prosperidad y supermercados religiosos (Pollak- Eles 1998; Schirova 2002; Villamán 2002); la guerra espiritual (Wynarczyk 1995; Freire 2003); mediatización del realismo mágico (Schirová 2002); liturgia expresiva, informal y personalizada; organización flexible, desburocratizada y horizontal; iglesias celulares y feligresía joven y profesional (Fediakova 2004; Mansilla 2007); teatralización, marketing y

---

<sup>187</sup> Oviedo D. *Neopentecostalismo en la sociedad chilena*. Pág. 78

<sup>188</sup> Id, Op. Cit...Pág. 78

espectáculos de la fe (Silveira 2000; Mansilla 2007); mito de la prosperidad, narcisismo religioso y verbalismo positivo (Freire 2003; Mansilla 2008)<sup>189</sup>.

En general cada autor que estudia sobre el neopentecostalismo destaca algún elemento más que otro, lo que indica que el neopentecostalismo es un fenómeno relativamente nuevo en América latina y en cada país se enfatiza un aspecto distinto<sup>190</sup>

Al igual que el pentecostalismo de inicios del siglo XX en neopentecostalismo tiene su origen en Chile a través de la influencia extranjera, como resultado de la apertura del país hacia los mercados internacionales, como influencia directa de la globalización y de una sociedad chilena que participa de los procesos internacionales de modernización y secularización.

En Chile el neopentecostalismo se debe comprender dentro de esta lógica de la sociedad moderna y de un mundo globalizado, responde a los cambios socioculturales del Chile post régimen autoritario, es la manifestación del crecimiento económico y status de los fieles de la iglesia, es la penetración del evangélico a los estratos sociales medio y medio altos, antes restringido especialmente a los grupos proletarios y subproletariado marginal.

Este cambio en la asistencia de los fieles ha provocado una nueva posición de la iglesia ante lo social, ante lo político y ante lo económico, lo cual ha traído como consecuencia una transformación de la identidad del ethos evangélico chileno, ya no está representado exclusivamente por los pobres urbanos, desarraigados y en una situación anómica, sino por el contrario representan a estratos sociales más cercanos a los grupos medios y medio altos, existen redes de empresarios neopentecostales con prácticas empresariales ligadas al fundamentalismo bíblico.

---

<sup>189</sup> Bastian. J. Op. Cit. pág. 9-10.

<sup>190</sup> Mansilla M. *De la caja del diablo a la caja de Dios, El Neopentecostalismo chileno como iglesia electrónica PentecoStudies*, vol. 8, no. 1, 2009, p. 1-36.



Las investigaciones en Chile acerca del neopentecostalismo en Chile se basan principalmente en los trabajos de Fediakova, Mansilla y Oviedo.

Los estudios de Evguenia Fediakova acerca del movimiento evangélico en Chile señalan que la percepción pública sobre estas iglesias que predominó históricamente se basaba en múltiples estereotipos.

Ellos eran descritos como un segmento social marginal, mayoritariamente pobre, de bajo nivel educacional y de actitudes políticas más bien conservadoras. Sin embargo, los cambios sociales, políticos y culturales que se han producido al interior del movimiento evangélico durante los últimos treinta años hacen necesarias la complejización y matización de esta imagen estereotipada<sup>191</sup>.

Fediakova además agrega que desde el restablecimiento de la democracia en Chile la presencia de evangélicos en la sociedad es cada vez más notoria. Los hábitos cívicos que forman comunidades religiosas en sus participantes, junto con un eventual aumento de su nivel socioeconómico y educacional, transformarían a los evangélicos en una “ciudadanía cultural”, es decir, en una minoría reconocida, completamente insertada en la sociedad democrática y pluralista.<sup>192</sup>

Para la autora un cambio en el escenario religioso que siguió a la reestructuración económico- social chilena de los años ochenta fue la creciente heterogeneización y complejización del mundo evangélico, dando origen a los grupos que por su estructura y formas de relacionarse con la sociedad son bastante diferentes del pentecostalismo institucionalizado.

No todos los sectores evangélicos que se consolidan después de 1980 tienen una identificación denominacional clara, prefiriendo algunos llamarse simplemente “cristianos”. No obstante, características tales como las semejanzas doctrinales y litúrgicas con las iglesias pentecostales y la

---

<sup>191</sup> Fediakova. E. Somos parte de esta sociedad. pág. 253

<sup>192</sup> Id, Op. Cit. pág. 253

concentración de la actividad evangelizadora en los sectores sociales más acomodados permiten referirse a ellos como *neopentecostales*<sup>193</sup>.

Fediakova estudia específicamente dos grupos neopentecostales: *Las Comunidades Cristianas* y la iglesia *La Viña*, que a pesar de tener ciertas diferencias de origen, organización y doctrina entre las iglesias, ambas manifiestan rasgos comunes que permiten catalogarlas como dos expresiones de la misma tendencia religiosa.

La hipótesis central de la autora se basa en la creencia de que su concepto de cristianismo, sus maneras de vincular lo divino con lo mundano, así como sus actitudes políticas, podrían ofrecer nuevos paradigmas de evolución social, teológica y organizacional para el movimiento evangélico chileno en general.

Los principales rasgos que caracterizan a ambas comunidades observadas son las siguientes:

1.- Surgen como alternativa al estilo disciplinado, formal y “apagado” del protestantismo histórico por una parte, y a su creciente politización y vinculación con organismos y movimientos izquierdistas por otra, y además desde el punto de vista teológico, son iglesias neotestamentarias que hacen énfasis en la doctrina del Reino de Dios.

2.- organización flexible y poco burocratizada, priorizando vínculos horizontales, no existe institución de obispos, ni centro administrativo, ni autoridad centralizada<sup>194</sup>.

3.- El tercer rasgo común es que el crecimiento expansivo de la iglesia no forma parte de las prioridades neopentecostales, prefieren tener una iglesia pequeña para no perder el ambiente de cordialidad y familiaridad, de trato muy individualizado para cada uno de sus integrantes. Su trabajo se desarrolla en

---

<sup>193</sup> Id, Op. Cit. pág. 284

<sup>194</sup> Fediakova E. *Somos parte de esta sociedad*. pp. 253-284

forma “celular”, en reuniones caseras y grupos pequeños, segregados de acuerdo a criterios etéreos, matrimoniales, de género, riesgo social, etc.<sup>195</sup>

4.- Finalmente, un nivel de educación y socioeconómico más altos tienen interesantes implicancias tanto para el estilo litúrgico como para el clima interno de las iglesias neopentecostales, estas comunidades se destacan por la especial cordialidad y emotividad que marcan sus cultos y relaciones interpersonales. La liturgia hace énfasis en emociones y sentimientos.

Una de las prácticas más fuertes en estas iglesias desde el punto de vista emocional son las oraciones y confesiones mutuas. El hecho de compartir sus penas con el prójimo, de estar dentro del grupo de personas que oran por uno y sus necesidades, u orar con otras personas por los demás, convierte a estas iglesias en espacios de psicoterapia colectiva, donde cada uno sabe que puede ser escuchado y aliviado en su dolor<sup>196</sup>.

De esta manera, una de las principales funciones de estos grupos es terapéutica, tanto para los jóvenes que llegan “maltrechos”, como para los adultos “quebrantados de corazón”. Cultivando los lazos de hermandad, calidez humana y solidaridad en las relaciones interpersonales y familiares, las iglesias neopentecostales otorgan a sus miembros un sentido de pertenencia, la seguridad de poder vencer la soledad y superar la hostilidad del mundo, pese a su aparente bienestar económico<sup>197</sup>.

Para Miguel Ángel Mansilla el neopentecostalismo es un fenómeno religioso evangélico que comienza a evidenciarse en Chile a comienzo de la década del 90, implica una manera distinta de abordar la propuesta religiosa, debido al realce de la teodicea de la felicidad. Esto ha devenido en la inclusión de la mujer a la administración de la palabra en los escenarios públicos; reencantar el individualismo con una identidad eudemonista y hedonista; enfatizar las satisfacciones viáticas, en donde aparece una redefinición del

---

<sup>195</sup> Id, *Somos parte de esta sociedad*. Op. Cit... pp. 253-284

<sup>196</sup> Id, Op. Cit. pág. 255

<sup>197</sup> Id, Op. Cit. pág. 256

trabajo, el dinero y el consumo; y por último encontramos una concepción distinta de la política que ha conllevado una religazón entre la política y la religión, como dos mundos posibles de conciliar<sup>198</sup>.

Según Mansilla el neopentecostalismo es una nueva etapa del pentecostalismo el que después de casi un siglo de existencia en Chile, sufre una rutinización del carisma. El neopentecostalismo nace como una característica del pentecostalismo de origen misionero, pero luego se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones, es más bien un nuevo tipo de carisma<sup>199</sup>.

Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva elite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas<sup>200</sup>.

#### **4.7.2 Neopentecostalismo en América Latina**

Todos percibimos los cambios culturales en todo el mundo y particularmente en América latina. Estos cambios se evidencian también en el campo religioso. Así, un optimista informe de agrupaciones neopentecostales dice que el movimiento pentecostal y neopentecostal ha crecido en todo el mundo de 73 millones en 1970 a 359 millones en 1989<sup>201</sup>.

Estas transformaciones pueden ser graduales o veloces, pero siempre están en función de numerosos factores internos o externos. En América Latina estos factores podrían identificarse con el actual proceso de globalización y desarrollo de los medios de comunicación, con factores de

---

<sup>198</sup> Mansilla M. *El Neopentecostalismo chileno*. pág. 87.

<sup>199</sup> Id, Op. Cit. pág. 87

<sup>200</sup> Id, Op. Cit. pág. 88

<sup>201</sup> Alcance 2000, Boletín Misionero, N° 3, 1989, agosto, san José de costa rica.

carácter económico y demográfico, de orden político como la nueva fase de transición democrática, y con diversos procesos internos de la iglesia católica.

América latina está experimentando un complejo y cambiante escenario de la realidad socio religiosa, lo que pone de manifiesto un verdadero *boom* de lo sagrado. Proliferan por doquier nuevas expresiones religiosas de los más variados ropajes culturales, entre los que se encuentran las agrupaciones neopentecostales. Por lo mismo es correcto observar que se abre un abanico de opciones religiosas para todos los gustos<sup>202</sup>.

El sociólogo argentino Hilario Wynarczyk resume los diversos términos para referirse al neopentecostalismo, en tanto movimiento eclesial como organización establecida. Dice que en los Estados Unidos el término “neopentecostal” se refiere a los “carismáticos”, mientras que en Brasil los sociólogos de la religión prefieren llamarlos “pentecostales autónomos de la cura divina”<sup>203</sup>.

El historiador Pablo Deiros, por su parte, los ubica como parte del “pentecostalismo popular”. Para la socióloga Cecilia Mariz el término “pentecostalismo autónomo” fue introducido por Bittencourt Filho; “agencia o empresa de cura divina”, por Antonio Mendonça y Douglas Teixeira; “neopentecostales” por Pedro Oro, “iglesias electrónicas” por Hugo Assmann. Jean-Pierre Bastian los llama “pentecostales”, mientras que José Miguel Bonino prefiere utilizar “nuevas corrientes pentecostales” para diferenciarlas del pentecostalismo clásico<sup>204</sup>.

Cada investigador denomina a esta nueva corriente dentro de las iglesias evangélicas según observe las diferentes variaciones que se están produciendo dentro de estos grupos, pero lo que si queda de manifiesto, es que, en los últimos treinta años han aparecido por toda América Latina diversos

---

<sup>202</sup> Parker C. *Otra lógica en América latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago: FCE, 1993, p. 272.

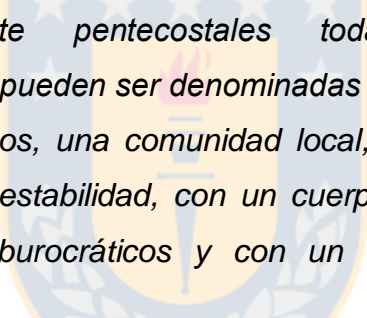
<sup>203</sup> Ocaña M. *Los Banqueros de Dios: una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*. ediciones Puma. Lima Perú. pág. 49.

<sup>204</sup> Id, Op. Cit. pág. 49.

grupos religiosos que para este caso y por razones teológicas se les denominara neopentecostales.

A juicio de la investigadora Yara Nogueira de Brasil estas agrupaciones mantienen diversos énfasis en común con el pentecostalismo clásico, pero en muchas de estas nuevas agrupaciones han penetrado algunas corrientes teológicas que se alejan del ideario bíblico como fuente de autoridad y que por el contrario a juicio de algunos autores estas comunidades tienen más similitudes con una empresa que con una iglesia.

Lo anterior motiva la siguiente pregunta: ¿los neopentecostales son realmente comunidades eclesiales o más bien empresas? La experiencia en Brasil dice lo siguiente:



*“¿Serian realmente pentecostales todas estas nuevas denominaciones?, ¿pueden ser denominadas iglesias? [...] “iglesia” implica, por lo menos, una comunidad local, regional o nacional, con un mínimo de estabilidad, con un cuerpo de fieles fijos, con ciertos liderazgos burocráticos y con un cuerpo de doctrinas delineado”<sup>205</sup>.*

Según Antonio Mendonça, después de analizar las discontinuidades que tienen los neopentecostales tanto del protestantismo histórico como del pentecostalismo clásico, concluye que no son iglesias<sup>206</sup>. Según el sociólogo de la religión Pablo Barrera, esas discontinuidades se deberían a que las agrupaciones neopentecostales son religiones sin tradición, sin memoria<sup>207</sup>.

Otro investigador crítico de este movimiento, Tacito Leite, dice lo siguiente:

---

<sup>205</sup> Yara Nogueira, Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa, en Revista de cultura teológica, N° 13, 1995, pp. 7-20.

<sup>206</sup> Mendonça A. “O neopentecostalismo”, en Estudos de religiao, N° 9, Ano IX, 1994, p. 159.

<sup>207</sup> Barrera P. *Pentecostalismo una religiao sem memoria? En vários: Sociología de religiao no Brasil.* Sao Paulo: PUC, 1998, pp. 101-110.

*“Existen diferencias entre comunidad y empresa. La comunidad es organizada cuando hay los mismos ideales en los fieles y solidaridad, lo que genera una continuidad temporal. Mientras una empresa existe y organiza en función de la producción de bienes; la clientela busca la empresa para satisfacer sus necesidades, mediante el pago del precio estipulado. Presentando la apariencia de ser religiosa, la empresa de cura divina utiliza palabras y practicas específicas de la religión; demonios, bendiciones, pecado, fe, milagros, salvación, perdición, exorcismo, lectura bíblica”<sup>208</sup>.*

Para todos estos autores citados, los neopentecostales no representan iglesias, sino agencias o empresas con funciones religiosas<sup>209</sup>

#### **4.8 Neopentecostalismo y la Teología de la prosperidad**

El escenario religioso de América latina de las dos últimas décadas, muestra la multiplicación de iglesias en las que con que inusitado énfasis se predica la prosperidad material. En gran cantidad de iglesias latinoamericanas y en un variado número de nuevas agrupaciones religiosas, es posible observar la existencia de un nuevo discurso teológico basado en la prosperidad económica y la salud física de los creyentes.

El mensaje de esta predicación es que los bienes materiales, la riqueza, el éxito, la fama y la salud física son bienes que Dios ha puesto al alcance del ser humano, es decir, la riqueza y salud forman parte del propósito para todos los creyentes. Lo único que estos necesitan para apropiarse de estos bienes es ejercitar la fe<sup>210</sup>.

De todas formas es necesario enfatizar que hasta el momento no existe en ninguna parte de América latina una reflexión teológica que se auto designe “evangelio de la prosperidad” o “teología de la prosperidad”, más aun, es

---

<sup>208</sup> Leite T. *Seitas Neopentecostales*, Vol. 3, Rio de Janeiro: JUERP, 1994, pp. 91-92.

<sup>209</sup> Ocaña M. Op. Cit. pág. 51.

<sup>210</sup> Ocaña M. Op. Cit. Pág. 11.

posible advertir la ausencia de la elaboración de un discurso que explique de forma sistemática la llamada teología de la prosperidad<sup>211</sup>.

Este discurso de prosperidad, coincidentemente, aparece en esta parte del continente en el contexto de profundas transformaciones socioculturales, bajo el impacto de la globalización del conocimiento y de la cultura de los países industrializados. Esta globalización, que es tecnológica, económica, política y religiosa, tiene en los medios de comunicación y en el modelo económico neoliberal sus principales instrumentos.

A principio de la década de los ochenta en América latina, reaparece con fuerza la propuesta neoliberal, cuya aplicación hizo que los estados latinoamericanos se vieran obligados a abandonar sus responsabilidades por el bienestar de sus ciudadanos, en especial de aquellos que viven segregados de la economía formal. En este escenario más de doscientos millones de latinoamericanos viven en condiciones de pobreza, de exclusión y de miseria; la brecha entre ricos y pobres ha aumentado alarmantemente<sup>212</sup>.

El pueblo ha sido forzado a acomodar sus vidas a la dinámica impuesta por el mercado y, por todas partes y por todos los medios se difunde la filosofía del consumismo. Por lo tanto se afirma constantemente que una de las principales causas de la crisis que viven nuestros pueblos, es la imposición del modelo neoliberal como proyecto de sociedad.

Es en este contexto donde la llamada teología de la prosperidad se ha difundido con cierto éxito por el continente. Esto indica que espacios como los de la vida religiosa estén siendo influenciados de la misma forma por la lógica económica del mercado. Esta lógica se acompaña con formas religiosas propias y discursos como la teología de la prosperidad, según la cual la prosperidad económica del creyente es el indicador de la fe. Se trata de un movimiento que apareció en estados unidos en la década de los sesenta y

---

<sup>211</sup> Ocaña M. Op. Cit. pág. 17

<sup>212</sup> Id, Op. Cit. pág. 20



setenta proponiendo una renovación de corte carismático y ofreciendo salud perfecta, prosperidad y éxito, años después se difundirá en toda América latina.

¿Qué factores han contribuido para que un sector importante de evangélicos haya sido atraído por el discurso de la prosperidad?

René padilla, reconocido teólogo latinoamericano, señala lo siguiente:

*“La oferta de prosperidad atrae a muchos adeptos en una sociedad consumista donde la persona vale más por lo que tiene que por lo que es. Pero atrae también a cientos y miles de personas que, en ausencia de proyectos políticos de justicia social, recurren a iglesias cuyo mensaje de salud y riqueza por medio de la fe les da la imagen de botes de salvavidas en un tormentoso mar de hambre y pobreza”<sup>213</sup>.*

El problema de la pobreza estructural que ha enfrentado los países de América Latina ha generado que masas de población se sientan atraídas por el discurso de la teología de la prosperidad económica que se promueve a través de las iglesias neopentecostales.

Esta situación se produce por el énfasis en las promesas de una vida de abundancia económica y bienestar físico, esto siempre y cuando las personas se mantengan fieles a las iglesias y obedezcan los principios de la teología de la prosperidad.

Estos principios corresponden principalmente a la idea de la “siembra y la cosecha” el cual promete a los fieles que mientras más recursos aporten a la iglesia, estos se transformarán en una bendición mayor que les será devuelta.

---

<sup>213</sup> Padilla R. citado de Ocaña M. Op. Cit. pág. 21

## CAPITULO 5: ANALISIS DE DATOS

### 5.1 Un modelo de neopentecostalismo en Chile

En esta parte del trabajo intentaremos verificar empíricamente la aparición de una comunidad neopentecostal en la ciudad de Concepción. Para este análisis empírico vamos a basarnos en el testimonio del fundador, líder principal y apóstol del movimiento denominado *Comunidad Centro Apostólico y Familiar (CCAF)*. Cabe profundizar en esta comunidad porque es una de las más importantes y más numerosas de la ciudad, además por el reconocimiento que tiene de las demás comunidades y por la trascendencia del apóstol a nivel local. Las entrevistas y visitas fueron realizadas durante los meses de agosto a noviembre del año 2014, en dependencias del hotel Cruz del Sur de la ciudad de Concepción, lugar que es arrendado por la comunidad para realizar las reuniones semanales y la reunión dominical. Las entrevistas fueron con preguntas abiertas y se procuró recoger el testimonio del líder de la comunidad como de los miembros fundadores, líderes de grupos pequeños, jóvenes y ancianos.

Además del testimonio del apóstol de CCAF, vamos a rescatar el testimonio de los principales líderes de la comunidad, pastores ayudantes, ancianos y jóvenes que nos permitan reconocer las características del líder principal y del funcionamiento de la comunidad en general. Además de esto hemos participado de diversas reuniones, charlas, congresos, seminarios, relacionados con el movimiento apostólico en la ciudad de Concepción.

Esta comunidad tiene sus orígenes en la ciudad de Concepción y es parte de un grupo de iglesias que forman *La Red Apostólica del Perú*, las cuales han instalado diversas congregaciones en distintos países de Latinoamérica. A Chile llegan misioneros a fines de los 80 con la misión de establecer una comunidad en el país.

A inicio de los 90 y con la llegada de la democracia a la nación se va a abrir paso entre las comunidades pentecostales ya existentes y van a

consolidación su presencia en la ciudad de Concepción. Cabe resaltar que el fundador de la comunidad CCAF fue miembro de una iglesia pentecostal ubicada en sectores periféricos de la ciudad, el cual luego de un cisma interno abandona la comunidad para fundar una nueva.

*“El comienzo de mi ministerio fue en una iglesia Pentecostal de corte más tradicional, yo vivía en Concepción, me convertí por mi esposa que participaba en la iglesia. Yo venía de un mundo de pecado, lleno de vicios, comencé de a poco a integrarme a la iglesia y después asistía como un miembro activo hasta que comencé a participar del liderazgo, luego de eso Dios me llamo al ministerio pastoral y me integre al pastorado, pero como un ayudante del pastor principal. Fue hace aproximadamente veinte años atrás cuando sucedieron estas cosas. Yo comencé a tener una revelación nueva, porque la iglesia Pentecostal estaba estancada, era muy anticuada, ponían muchas reglas humanas, la gente no crecía no prosperaba, y fue ahí cuando quise comenzar un movimiento nuevo, pero en mi iglesia rechazaban esta idea porque hacían cosas de “hombres” y no dejaban fluir al espíritu santo. Lo conversamos con mi familia y tomamos la decisión con mi esposa de buscar un nuevo camino y fue cuando decidimos comenzar un ministerio nuevo. Un grupo de hermanos estaba de acuerdo con nuestra visión y nos siguió y fue ahí cuando levantamos la iglesia acá en Concepción”.*<sup>214</sup>

El testimonio acerca del origen del pastorado se encuentra dentro de una iglesia pentecostal en la ciudad de Concepción. Rasgo común en el discurso pentecostal es la negación con la vida pasada de la cual Dios ha liberado a los nuevos fieles, rescatándolos de todos los males sociales. Se repite en cada testimonio la frase “somos nueva criatura, las cosas viejas pasaron, Dios ha hecho todo nuevo”<sup>215</sup>.

Se observa en el testimonio la idea del refugio comunitario (Lalived) que le otorga la iglesia ante los “vicios del mundo”. En un principio participaba como

---

<sup>214</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de Concepción.

<sup>215</sup> Tennekes H. *Op. Cit.* pág. 18.

un activo miembro hasta que logra alcanzar el pastorado. Acá podemos observar la posibilidad cierta que existe dentro de la religión pentecostal alcanzar un mayor status intracomunitario. El poder si bien es rígido y autoritario, pero está al alcance de cualquier miembro que demuestre las condiciones de liderazgo.

La movilidad social intra religiosa, y la escasa regulación administrativa son uno de los factores del crecimiento acelerado del pentecostalismo. Como ha ocurrido históricamente dentro del mundo evangélico, el origen de muchas comunidades se debe a los cismas dentro de las comunidades que llevan a un líder carismático a formar una nueva iglesia con un grupo de personas que logra convencer de tener de parte de Dios una revelación nueva.

Es posible observar también el desprecio que surge, una vez recibido el llamado para la formación de la nueva comunidad, hacia las prácticas pentecostales. Acusa falta de organización y prosperidad como las falencias de la iglesia pentecostal, además de encontrar a la comunidad como “anticuada”. Todos estos elementos dice el entrevistado serian superados en la formación de la nueva comunidad de la cual Dios le encargo formar.

## **5.2 Iglesia Pentecostal chilena: refugio y autoritarismo**

La formación de los liderazgos dentro del pentecostalismo chileno está relacionado con los modelos autoritarios que ha provisto la sociedad tradicional, donde la figura del *hacendado* rural resurge para investir de autoridad y poder al pastor pentecostal. El pastor pentecostal es además portador de una cultura de la cual no se puede retrotraer, por lo mismo la figura autoritaria que ofrece el patrón de hacienda va a ser utilizada por el pastor para cumplir alguna de sus funciones<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Lalived d'Epinay Op. Cit. pág. 115

Según J. Medina, la hacienda, extensa propiedad de la tierra, no solo dio a América latina el carácter rural que predomina en el continente, sino que además forjó a un nivel más profundo “en el de su sustancia social, o, si se quiere, humana”. Como se explico anteriormente, el paso acelerado de una sociedad tradicional estable a una sociedad dinámica, de un poder fuerte tradicional, a un poder basado en la ley y con todos los cambios sociales implicados, se traduce en una crisis de este modelo de autoridad basado en la relación autoridad/obediencia.

La mejor palabra para describir la condición psicosocial en la que se encuentran las masas urbanas y rurales es un estado de desarraigo, producido por los intensos cambios sociales.

El mismo autor lo resume de la siguiente forma:

*“En el vacío creado por la extinción o deterioro del paternalismo tradicional, en el hueco doloroso que se produce, cuando una institución se derrumba, sin que este en pie todavía la que viene a sustituirla. Los usos del viejo paternalismo –patrón, hacendado -otorgaban un apoyo –menguado sí que quiere decir, pero apoyo al fin -a la ansiedad psicológica; las organizaciones públicas de hoy -del estado, de los municipios, de los sindicatos, etc. –conceden de nuevo una ayuda sentimentalmente fría e impersonal, pero más eficaz materialmente...”*  
*También añade: “la nostalgia del padre perdido o rechazado”<sup>217</sup>.*

Es en este contexto que el pentecostalismo se hace presente, proponiendo la reconstrucción de la gran familia como lo fue la hacienda. La imagen del pastor sustituye la tiránica figura del hacendado, transformándose en el padre protector, intermediario de la salvación, guía de lo débiles, cuya fuente de poder ya no es desconocida sino proviene de Dios presente, activo y todopoderoso.

---

<sup>217</sup> Lalived d' Epinay Op. Cit. pág. 116

El pentecostalismo logra reivindicar la figura del hacendado, otorgándole nuevos valores y una nueva legitimación. El pastor por otra parte, personaje nuevo de la sociedad chilena, va a llenar el vacío de una función social que había dejado vacante el intenso proceso de transformación social. En resumen podemos señalar que la hacienda es el único modelo de sociedad que conocen los migrantes de la ciudad, por lo tanto, sus formas de organización en un espacio tan disperso como la ciudad, será un intento de reproducción de las relaciones sociales primarias y el paternalismo característico que se vivía dentro de la hacienda.

Lalived plantea que una de las razones por las cuales el pentecostalismo responde mejor a las necesidades chilenas que el protestantismo clásico, es que el primero “perpetua el modelo tradicional de poder, abriendo al mismo tiempo el acceso a funciones dirigentes”<sup>218</sup>.

Con respecto al ejercicio del poder dentro de las iglesias pentecostales, podemos observar un proceso que comienza con recepción del mensaje pentecostal por parte del nuevo creyente, luego lo acepta y por fin toma una decisión libre, personal y consiente de ingresar a ser parte de la comunidad, pero una vez dado este paso, el grupo domina al individuo y exige de él la entrega total de su vida a la comunidad.

Esta entrega total significa aceptar y obedecer por parte del individuo la totalidad de las reglas del grupo, o sea, es la aceptación de la vigilancia de sus actos y más aun, el control de todas las áreas tanto de la vida privada como de la vida pública del nuevo prosélito. Lo público y lo privado son sometidos a las normas éticas y morales de la comunidad religiosa. En lo público el individuo debe participar de los cultos, la escuela dominical, la predicación callejera, etc. Debe dar un buen testimonio delante del “mundo” del cual ya ha sido rescatado.

---

<sup>218</sup> Lalived d' Epinay Op. Cit. pág. 117

Por otra parte, el involucramiento en lo privado implica la sujeción de los actos particulares del individuo, el sometimiento de sus actividades personales, las cuales son manejadas por una serie de prohibiciones (no beber, no fumar, no participar en los placeres del “mundo”) que apuntan a corregir y enderezar los caminos torcidos del nuevo creyente. Más bien podríamos señalar que lo privado pierde sentido como tal, ya que el creyente debe responder por sus actos privados a la comunidad y más bien al líder o pastor.

Para Lalive estamos en presencia de un grupo que se caracteriza por tener acentuado diversos rasgos sectarios, ya que es característico de una secta emitir sobre el individuo pretensiones totalitarias<sup>219</sup>.

El sociólogo chileno Humberto Lagos define la secta como “una agrupación o movimiento minoritario, que, excluyente y de estructura voluntaria en su origen, promueve una visión especial de la cual es propietaria exclusiva, así como lo es de los medios para cumplirla, implicando un cierto sentido de protesta social contra la sociedad circundante, con la que se relaciona rupturalmente”<sup>220</sup>.

### **5.3 La radicalización del carisma pentecostal: de pastor a apóstol**

La necesidad de crear nuevas formas de legitimidad de los líderes religiosos dentro del contexto pluralista y frente a los miembros de sectores sociales más preparados, ha llevado a que dentro de algunas comunidades neopentecostales se desarrolle un intento por la restauración de la figura del apóstol.

Un apóstol no es solamente un cargo más dentro de la escasa institucionalidad evangélica sino que cumple función que debe entenderse en el

---

<sup>219</sup> Lalived d' Epinay Op. Cit. pág. 164

<sup>220</sup> Ramón Castillo, *Sectas Religiosas y Crisis Nacional*. Cita de la revista Nuevo Mundo, de orientación pastoral. (Septiembre del 2015). Disponible desde internet en: [http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1998601\\_36-37.pdf](http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1998601_36-37.pdf)

contexto religioso de las iglesias evangélicas y con el énfasis de autoridad que se le está revistiendo a esta nueva figura.

Como ya los hemos descrito, en las últimas dos décadas han aparecido algunas corrientes teológicas que están planteando la necesidad de volver a los cánones de la iglesia del primer siglo donde existían apóstoles que gobernaban con plena autoridad a las nacientes iglesias cristianas. Ahora bien ¿En qué consiste esta doctrina? Y ¿cuál es su nivel de influencia en determinadas iglesias en la actualidad?

El argumento principal de esta corriente así como la mayoría de los movimientos restauracionistas, que han proliferado en determinado contexto de crisis dentro de la historia del cristianismo, es la interpretación que hacen del texto bíblico de Hechos de los Apóstoles 3:19-21:

*“Por tanto, arrepentíos y convertíos, para que vuestros pecados sean borrados, a fin de que tiempos de refrigerio vengan de la presencia del señor, y el envíe a Jesús, el Cristo designado de antemano para vosotros, a quien el cielo debe recibir hasta el día de la restauración de todas las cosas, acerca de lo cual Dios hablo por boca de sus santos profetas desde tiempos antiguos<sup>221</sup>”.*

De vital importancia para los pentecostales es la necesidad de recibir de parte de Dios la revelación como la guía para el avance de la comunidad. Por lo mismo, Latinoamérica está llena de testimonios de pastores e iglesias que han participado en diferentes “congresos” donde reciben el llamado de parte de Dios para la formación de nuevas iglesias y para el nombramiento de nuevas autoridades religiosas.

*“Todo comenzó cuando un misionero amigo me invito a un congreso apostólico en Santiago, yo sabía que necesitaba el respaldo del señor para el nuevo ministerio. Yo sabía que tenía el llamado apostólico, pero*

---

<sup>221</sup> Hechos de los Apóstoles capítulo 3, versículo 19-21



*en la iglesia anterior nunca me lo reconocieron y fue en ese congreso cuando por medio de una palabra de Dios se me confirmo el llamado para el apostolado. Luego de esta confirmación pude contactarme con una red apostólica del Perú que tiene presencia en varios países de Latinoamérica, ellos llevan trabajando cerca de 20 años con esta visión, por lo mismo con ello comenzamos a trabajar. Ellos venían a visitar la iglesia y me invitaban a participar de las reuniones en Perú. En un viaje a un congreso me ungieron como apóstol y recibí los dones de poder y gobierno”<sup>222</sup>.*

La creencia fundamental de este movimiento en casi todas sus formas es que la segunda venida de Cristo no ocurrirá hasta después de una gran *restauración de todas las cosas*. Según esta corriente, Cristo no puede volver sino hasta después de la restauración<sup>223</sup>.

Héctor Torres, un reconocido apóstol moderno, lo afirma de la siguiente manera: “durante los últimos días, según el apóstol Pedro, viviremos momentos refrescantes, un tiempo de avivamiento refrescante como resultado de un arrepentimiento genuino, y un precursor para el retorno de Jesucristo. Para que esto acontezca, hay una condición, una cosa necesaria: *la restauración de todas las cosas*”<sup>224</sup>.

La pregunta que surge entonces es: ¿Qué es lo que se debe restaurar? Y ¿a qué se refiere con *todas las cosas*? Según el movimiento de la restauracionismo apostólico, Pedro estaría anunciando que Cristo no podría volver a la tierra hasta que la iglesia experimente la plena restauración de los apóstoles a sus ministerios de palabra y gobierno<sup>225</sup>.

---

<sup>222</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de concepción.

<sup>223</sup> Mazurek J. Op. Cit. pág. 14

<sup>224</sup> Torres H. *La Restauración de los apóstoles y profetas*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, TN, EE.UU. Pág. 1.

<sup>225</sup> Mazurek J. Op. Cit. pág. 15

En el prefacio del libro *La Restauración de los apóstoles y profetas*, Héctor Torres escribe: *vivimos en un tiempo kairos*<sup>226</sup> para la humanidad, un tiempo de transición. Al entrar en el siglo veintiuno, la iglesia ha de ser restaurada en su plenitud, tal como ha sido el propósito eterno de Dios, cumpliendo así el mandato de la gran comisión, y el hacer a las naciones discípulos del señor Jesucristo. Este periodo de transición ha sido llamado *posdenominacional* o *La Nueva reforma Apostólica...* Esta cosecha no se podrá hacer sin este rol fundamental<sup>227</sup>.

En estas palabras es posible observar una nueva corriente teológica que esta irrumpiendo en la escena de la iglesia evangélica de comienzos del siglo veintiuno: *el restauracionismo apostólico*.

En algunos sectores del mundo evangélico se estaría abandonando el sistema denominacional y el gobierno eclesiástico congregacional para reorganizarse alrededor de los modernos apóstoles. La idea principal es abandonar las formas clásicas de liderazgo y gobierno dentro de las iglesias evangélicas y asumir esta nueva corriente teológica.

El liderazgo del pastor y la iglesia tradicional estarían obsoletas para poder cumplir con las expectativas de este nuevo movimiento, por lo tanto es necesario restaurar el poder interno dentro de las iglesias, pasando de un gobierno pastoral assembleísta, a un gobierno apostólico, de dominación jerárquica y autoritaria.

Ahora bien ¿cuáles son las raíces de este movimiento? ¿Cuáles son sus principales ideas?

El énfasis actual en la restauración de los apóstoles es el resultado de algunos ministerios que tienen origen en Estados Unidos, Inglaterra, Canadá y algunos países latinoamericanos donde varias iglesias han asumido esta nueva

---

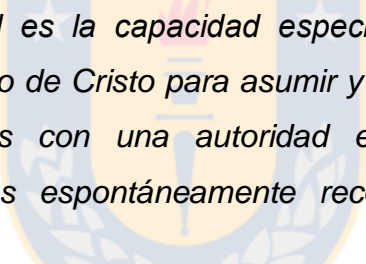
<sup>226</sup> Kairos es la traducción de la palabra tiempo en el griego de los tiempos bíblicos. Se refiere a un tiempo especial de parte de Dios y se diferencia del tiempo terrenal para lo cual se utiliza la palabra cronos.

<sup>227</sup>Torres H. Op. Cit. pag.12.

teología y sus líderes se han transformado en verdaderos discípulos de estos apóstoles iluminados.

Los principales líderes de este movimiento son P. Wagner, B. Hamon, H. Torres, los cuales, son autores de una gran cantidad de libros dedicados a enseñar acerca del restauracionismo, de la guerra espiritual, el iglecrecimiento, doctrina de la prosperidad, etc.

Es difícil encontrar una sola fuente que sintetice todas las afirmaciones fundamentales del restauracionismo apostólico. No existe un consenso absoluto entre sus seguidores sobre diversos aspectos de estas creencias. Sin embargo, con base a las fuentes primarias de este movimiento, es decir, obras de Wagner, Hamon, Torres entre otros, se puede resumir su pensamiento de la siguiente manera:



*“El don del apóstol es la capacidad especial que Dios da a ciertos miembros del cuerpo de Cristo para asumir y ejercer liderazgo sobre un número de iglesias con una autoridad extraordinaria en asuntos espirituales, que es espontáneamente reconocida y apreciada por aquellas iglesias”<sup>228</sup>.*

Según Wagner los apóstoles tienen el máximo grado de autoridad en la iglesia y lo explica de la siguiente forma:

*“Hasta hace poco el enfoque central de la autoridad en nuestras iglesias existía en los grupos, no en los individuos. La confianza quedaba puesta en sesiones, consistorios, comités, juntas de diáconos, directores, congregaciones, presbiterios, asociaciones, concilios generales, gabinetes, convenciones, sínodos y semejantes cosas. Rara vez se ha colocado la confianza absoluta para la toma de decisiones en manos de*

---

<sup>228</sup> Wagner P. citado en Mazurek J. Op. Cit. pág. 13

*individuos como pastores o apóstoles. Esto sin embargo, decididamente está cambiando en la Nueva Reforma Apostólica*<sup>229</sup>.

Lo que P. Wagner está planteando con esas palabras es que el modelo de gobierno assembleísta y pastoral debe ser reemplazado por un modelo más personalista y autoritario, basado en el gobierno de un apóstol sobre la iglesia. Wagner está declarando para el cristianismo tradicional un nuevo nombre, una nueva estructura de autoridad, un nuevo adiestramiento del liderazgo, un nuevo enfoque de ministerio, nuevas formas de oración, un nuevo estilo de adoración, nuevo financiamiento, nueva extensión, y una nueva orientación de poder<sup>230</sup>.

Otro importante líder de este movimiento es el apóstol norteamericano John Eckhardt que plantea que la iglesia de hoy necesita de apóstoles para que vuelvan a hacer las obras fundacionales<sup>231</sup> de los apóstoles del primer siglo, y lo dice de la siguiente manera:

*“... a esto hemos llamado el recolocar la fundación apostólica. La fundación anterior de la iglesia no va a ser suficiente para edificarla y expandirla. Una nueva fundación confiable debe ser colocada en la iglesia una fundación basada sobre la verdad presente debe ser puesta a los creyentes*<sup>232</sup>.

Estos nuevos líderes tendrían un gobierno territorial y estarían a la cabeza de un grupo de iglesias las cuales se ponen bajo su autoridad carismática. Todo esto tiene que ver con lo que C. Peter Wagner piensa haber identificado como la Nueva Reforma Apostólica lo cual él dice que como mínimo tan significativo como la Reforma Protestante de hace 500 años.

---

<sup>229</sup> Wagner P. *Apostles and prophets the foundation of the church, regal books*, Ventura, EE.UU., 2000, pag.21

<sup>230</sup> Donald Jeter, *Corrientes Teológicas Actuales: apóstoles y su función bíblica en la iglesia*. 2003. Pág. 17

<sup>231</sup> Entendemos por obras fundacionales a la tarea de plantar iglesias.

<sup>232</sup> Mazurek J. Op. Cit. pág. 21.

Primero les dio el calificativo de “Iglesias posdenominacionales<sup>233</sup>” y creo que esto es muy indicativo de lo que Wagner realmente piensa y está realizando. Wagner dice, *“La Nueva Reforma Apostólica es una obra extraordinaria de Dios al final del siglo XX que está, hasta un punto muy significativo, cambiando la forma del Cristianismo Protestante alrededor del mundo.”*

Explica Wagner,

*“Por casi quinientos años las iglesias cristianas han funcionado mayormente dentro de las estructuras denominacionales de una forma u otra (...) nuevas formas y procedimientos operativos se están emergiendo ahora en áreas como son el gobierno de la iglesia local, relaciones entre iglesias, financiamiento, evangelismo, misiones, oración, selección y adiestramiento de líderes, el papel del poder sobrenatural, la adoración, y otros aspectos importantes de la vida eclesiástica.”* Wagner dice acerca de estos cambios, *“... mayormente están tomando la forma de redes poco estructuradas de apóstoles. En prácticamente cada región del mundo, estas nuevas iglesias apostólicas constituyen el segmento del Cristianismo que más rápido crece”<sup>234</sup>.*

Wagner dice que nota dentro de esta *reforma*, un reconocimiento creciente de los ministerios apostólicos para hoy que está dando a luz a sus propias familias de líderes y de iglesias a los cuales tienen un cometido relacional como madre o padre. “La diferencia más grande entre el Nuevo Cristianismo Apostólico y el Cristianismo tradicional es la cantidad de autoridad espiritual delegada por el Espíritu Santo a individuos.” Wagner insiste, “En el Cristianismo tradicional, la autoridad descansaba sobre grupos como concilios de iglesias, sesiones, congregaciones, y asambleas generales. El Nuevo

---

<sup>233</sup> Extraído de la revista Arise Magazine Article: New Apostolic Reformation, (Mayo del 2015).

Disponible desde internet en: [www.globalharvestministries.org](http://www.globalharvestministries.org)

<sup>234</sup> Jeter D. Op. Cit. pág. 20.

Cristianismo Apostólico le ve a Dios encargando el gobierno de la iglesia a individuos.”<sup>235</sup>.

Otro elemento que cabe destacar es que según Wagner las congregaciones que han asimilado este tipo de liderazgo del apóstol, que es más personalista e individual son las congregaciones que están experimentando un mayor crecimiento en diversas partes del mundo.

Un ejemplo de esta situación para Latinoamérica la encontramos en Guatemala, donde se llevó a cabo un acto de “reconocimiento de apóstoles” y según un periódico local de una de estas iglesias cuyo pastor fue declarado apóstol, cita algunas pautas de este nombramiento realizado. A continuación cito algunos pasajes del periódico que fue publicado en noviembre del 2000. El escritor del editorial dice:

*“Hace unas semanas, El Dr. Peter Wagner me decía emocionado, que ésta será la primera vez que algo semejante suceda en la historia: Que el Cuerpo de Cristo de un país se una para reconocer a los apóstoles de la nación es algo especial... Se constituirá el Consejo Apostólico, que tiene por objeto, ser un ente de comunión, de Fraternidad, de unidad, que aglutine a aquellos siervos sobre los cuales se reconoce un ministerio apostólico otorgado por el Señor, ministerio que ha sido fundamental para la Iglesia del pasado. Y que será esencial para la Iglesia del futuro un ministerio sin el cual la iglesia no podrá cumplir con su destino como instrumento de Dios para traer la gloria y el reconocimiento de Dios sobre la tierra”<sup>236</sup>.*

Para respaldar el surgimiento de “apóstoles y profetas” con dones y poderes especiales, utilizan algunos textos bíblicos tales como Efesios 2:20-22 que dice: *“Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo, en quien todo el edificio, bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor; en quien*

---

<sup>235</sup> Id, Op. Cit. pág. 22.

<sup>236</sup> Donald Jeter, *Corrientes Teológicas Actuales*. Editorial Vida. Pág. 14

*vosotros también sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu”.*

Y la interpelación que le dan a este pasaje es la siguiente: “Para la edificación de la iglesia, Dios estableció que el fundamento está sobre los apóstoles y los profetas. A estos encargó de la coordinación en el gobierno y la administración de la iglesia; los profetas dan instrucción que proceden de Dios y los apóstoles administran su cumplimiento<sup>237</sup>.”

El contexto en el cual surge el neopentecostalismo es el de la sociedad moderna, pluralista con gran influencia de la globalización de los medios de comunicación. Es testimonio del pastor se encuentra dentro de este contexto. La posibilidad de pertenecer a una red internacional religiosa es parte de este fenómeno globalizador. Rony Chávez un reconocido apóstol del movimiento de restauración apostólica resalta la necesidad de la formación de estas redes apostólicas: “*Las Redes Apostólicas son el futuro de esa nueva Reforma. La tendencia mundial que está emergiendo en los negocios, la política y los servicios es el trabajo por Redes*”<sup>238</sup>.

Esta red apostólica tiene un énfasis puesto en la idea de la “cobertura” apostólica, donde una serie de iglesias se reúnen bajo la “protección espiritual” de esta comunidad<sup>239</sup>. En diversas partes de Latinoamérica se han configurado una serie de *Redes de Cobertura Apostólica*, con el fin de agrupar bajo una iglesia “madre” a un grupo de iglesias que reconocen en un líder destacado un liderazgo de mayor autoridad que la que ellos mismo se reconocen, o sea, un apóstol moderno.

Esta situación es una realidad que encontramos en gran cantidad de países de América Latina. Testimonios como este se repiten en gran parte de los países latinoamericanos, un ejemplo de esto se produjo en Guatemala,

---

<sup>237</sup> Mario Fumero, *La Gran mentira de los apóstoles modernos*. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: <http://contralaapostasia.com/2010/07/16/la-gran-mentira-de-los-apostoles-modernos/>

<sup>238</sup> Extraído de la página oficial del apóstol Rony Chávez. (mayo del 2015). Disponible desde internet en: <http://www.ronychaves.org>

<sup>239</sup> Ocaña M. Op. Cit. 2002. Pág.32.

donde se llevó a cabo un acto similar de “reconocimiento de apóstoles” para el caso de un pastor de una iglesia local:

*“Hace unas semanas, El Dr. Peter Wagner me decía emocionado, que ésta será la primera vez que algo semejante suceda en la historia: Que el Cuerpo de Cristo de un país se una para reconocer a los apóstoles de la nación es algo especial... Se constituirá el Consejo Apostólico, que tiene por objeto, ser un ente de comunión, de Fraternidad, de unidad, que aglutine a aquellos siervos sobre los cuales se reconoce un ministerio apostólico otorgado por el Señor, ministerio que ha sido fundamental para la Iglesia del pasado. Y que será esencial para la Iglesia del futuro un ministerio sin el cual la iglesia no podrá cumplir con su destino como instrumento de Dios para traer la gloria y el reconocimiento de Dios sobre la tierra”<sup>240</sup>.*

Siguiendo esta línea el afamado líder evangélico, el profeta costarricense Rony Chaves interpreta y profetiza lo siguiente:

*“Como en los tiempos antiguos, el Espíritu del Señor estará levantando congregaciones apostólicas, en su visión, carácter y movimiento. Son las iglesias-ciudad de la era postrera. Estas iglesias se levantarán vigorosas numéricamente, pero, sobre todo, espiritualmente. Ellas traerán una influencia divina sobre sus propias naciones e impactarán a muchos ministerios de su tierra, permitiendo que venga sobre ellos la vida el Espíritu Santo”<sup>241</sup>.*

Según este reconocido profeta neopentecostal en todas partes del continente se están levantando “nuevas congregaciones apostólicas”, que según este autor, se van a desarrollar principalmente en las ciudades y esto porque se relaciona directamente con el neopentecostalismo que es un fenómeno fundamentalmente urbano.

---

<sup>240</sup>Jeter D. *Corrientes Teológicas Actuales*. Editorial Vida. Pág. 14

<sup>241</sup> Chaves R. citado de Martín Ocaña *Los Banqueros de Dios*. pp. 52-53.



#### 5.4 Neopentecostalismo y fundamentalismo religioso

Una interpretación clásica del concepto de poder la encontramos en Max Weber el cual plantea que *el poder puede entenderse como la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad*<sup>242</sup>.

Para Weber existen tres tipos puros de dominación legítima, y el fundamento de su legitimidad es: de carácter racional, de carácter tradicional y de carácter carismático. Esta última descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada autoridad carismática)<sup>243</sup>.

Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas -o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder<sup>244</sup>.

El desafío de la mantención de los miembros de las comunidades ha generado la necesidad de recrear un aparato de control más intenso. El poder pastoral del líder pentecostal es necesario otorgarle una redefinición de significado que le permita asumir este nuevo desafío.

Los estudios sobre religión popular en América Latina dan cuenta del fenómeno y conciben el poder como un proceso de relaciones cambiantes en las que la gente casi constantemente negocia su posición con respecto a otros y a recursos esenciales, y en ese mismo sentido adapta su conducta<sup>245</sup>. Según Droogers el poder debe ser entendido como una relación bilateral asimétrica

---

<sup>242</sup> Weber M. *Economía y Sociedad*. Fondo Cultura Económica 1944. Pág. 43.

<sup>243</sup> Id, Op. Cit. pág. 173

<sup>244</sup> Id, Op. Cit. pág. 193

<sup>245</sup> Rostas S. Droogers A. *El uso popular de la religión popular en América latina: una introducción*. Alteridades 1995, p. 81-91.

característica entre la gente y no como una propiedad de un acto sobre- y contra- otro totalmente inadecuado<sup>246</sup>.

Sociológicamente las personas en sí mismas son “significadoras”, “productoras de significados” y en consecuencia continúan redefiniendo y reinterpretando sus vidas de acuerdo con los sucesos por los que atraviesan. Es por esta razón que el poder debe entenderse como una relación bilateral entre productores de significados. Como Howes señala, “*un aspecto del ejercicio del poder es su capacidad para establecer y mantener significados*”. Por la misma situación los significados pueden ser una fuente de poder, como destacó Droogers en su análisis de tres religiones brasileñas<sup>247</sup>.

El poder que los líderes ejercen depende del reconocimiento y confirmación que les den sus seguidores y esto a su vez depende de los mecanismos de creación de significados. Tal situación puede conducir a la reproducción de las relaciones existentes, pero también puede reestructurar tales relaciones. Cuando una persona hace un uso casi empresarial de las estructuras sociales y religiosas y tiene éxito en ocupar un nuevo *status*, su posición dentro de un patrón de relaciones de poder cambia por la atribución de nuevos significados<sup>248</sup>.

Esta situación es la estrategia de algunas de las comunidades neopentecostales presentes en gran parte de Latinoamérica y Chile. Los liderazgos se están redefiniendo y se le están otorgando nuevas significaciones que pretenden aumentar el nivel de autoridad y poder del líder sobre los miembros.

El pentecostalismo de los años 50 y 60 ha sido descrito por Lalived como una comunidad sectaria por el control y autoridad que se ejercía sobre los miembros<sup>249</sup>. El neopentecostalismo de algunas comunidades a comienzo de los 80 es un intento por mantener el nivel de influencia del líder sobre un

---

<sup>246</sup> Id, Op. Cit. pág. 81-91.

<sup>247</sup> Id, Op. Cit. pág. 81-91.

<sup>248</sup> Id, Op. Cit. pág. 81-91.

<sup>249</sup> Lalived d' Epinay Op. Cit. pag.164

nuevo grupo de fieles. La figura del pastor pentecostal se ve robustecida por el otorgamiento de un nuevo status de poder, el título que recibe esta nueva figura se le denomina Apóstol<sup>250</sup>.

No se trata solamente de un cambio de nombre sino que detrás de esto se está llevando adelante todo un movimiento doctrinario en América latina llamado "*El Restauracionismo Apostólico*". En gran cantidad de iglesias latinoamericanas se están realizando ceremonias de investiduras para el reconocimiento de toda la comunidad de esta nueva figura de liderazgo. En términos weberianos estamos en presencia de una radicalización del poder carismático dentro de la iglesia pentecostal. Donde la figura pastoral va a ser reemplazada por la figura del apóstol, al cual se le atribuye mayor carisma, nivel de autoridad y ejercicio del poder sobre la comunidad.

A escala jerárquica el apóstol esta por sobre el pastor. En un principio un apóstol fue un pastor, pero este ha logrado un nivel de carisma mayor que el pastor, por lo tanto, se le enviste de este nuevo título como un reconocimiento al nivel alcanzado.

Respecto del ejercicio del poder dentro de la comunidad cabe preguntar: ¿cómo se ha formado el liderazgo dentro de la comunidad pentecostal? Y ¿Cuáles son los cambio y el nivel de influencia del apóstol dentro de la comunidad neopentecostal?

Es importante resaltar la forma en que han evolucionado las formas de liderazgo y sus diferentes títulos cargados de simbolismos relacionados con el poder. Hasta los años 80 la figura de liderazgo y autoridad dentro de la religión pentecostal era el pastor. A partir de la década de los 90 surgen nuevos liderazgos que ostentaran un título cargado de un mayor grado de autoridad y de mayor jerarquía, el apóstol.

---

<sup>250</sup> El apóstol que acá mencionamos recibe la misma jerarquía de autoridad que los apóstoles del primer siglo fundadores de la iglesia cristiana.

Cabe resaltar que este apóstol no es un don con el cual nace una persona, sino es la evolución radicalizada del liderazgo del pastor. Estos apóstoles deben ser reconocidos por la comunidad y para ellos se fomentan los “congresos apostólicos” donde se realiza un reconocimiento público de nuevo apóstol.

Sostenemos que el poder carismático (Weber) que tradicionalmente ha ostentado el pastor, no cumple con las expectativas del tipo de iglesia neopentecostal, ya que los miembros de esta han cambiado de nivel socioeconómico y educacional. El pastor pentecostal por lo general no tiene una formación académica ni intelectual, sino que ha surgido de la promoción interna en las comunidades debido a su dedicación y a los dones. En cambio los miembros de la comunidad neopentecostal muchos de ellos son universitarios y profesionales, por lo tanto, se presenta un desafío en la mantención de los miembros de las comunidades.

El poder pastoral del líder pentecostal es necesario otorgarle una redefinición de significado que le permita asumir este nuevo desafío. Es por ello que, sostenemos que el movimiento de restauración de apóstoles modernos, responde en algunas comunidades a esta necesidad de recrear identidades y significados para otorgar mayor poder y carisma al líder mediante la figura del apóstol.

La palabra apóstol, del griego apostello, “enviar”, “despachar”, tiene un sentido etimológico muy general. Apostolos (apóstol) indica una persona que es enviada, despachada, en otras palabras, significa una persona a la que se confía una misión.

*“Un apóstol es un hombre capacitado por el señor para llevar un ministerio de poder y de unción, es un hombre puesto para gobernar en el lugar donde es puesto por Dios. La palabra apóstol significa enviado, o sea, enviado al mundo para cumplir la gran comisión<sup>251</sup>, es quien debe*

---

<sup>251</sup> La gran comisión se refiere tradicionalmente al pasaje bíblico de Mateo 28:19-20 donde Jesús antes de ascender al cielo le encarga a sus discípulos llevar su mensaje de salvación por todo el mundo.

*guiar a la iglesia hacia el avivamiento más grande que nunca antes haya visto el mundo*<sup>252</sup>.

La definición que nos entrega el apóstol de la iglesia CCAF coincide con la definición entregada por Peter Wagner, uno de los principales líderes del actual *movimiento de restauración apostólica* en Estados Unidos y América Latina. Wagner lo define de la siguiente manera:

*“El don del apóstol es la capacidad especial que Dios da a ciertos miembros del cuerpo de Cristo para asumir y ejercer liderazgo sobre un número de iglesias con una autoridad extraordinaria en asuntos espirituales, que es espontáneamente reconocida y apreciada por aquellas iglesias*<sup>253</sup>.

Esta definición de uno de los principales líderes, conferencista y escritor de variados libros sobre el tema, reafirma la idea de que el apóstol es una nueva figura de poder dentro de las iglesias neopentecostales. Cuando Wagner dice que el apóstol puede *asumir y ejercer liderazgo sobre un número de iglesias con autoridad extraordinaria*. Esta atribuyendo al apóstol una capacidad superior de poder y liderazgo sobre la figura del pastor tradicional, el cual lidera una comunidad local.

Según la visión de los principales líderes del movimiento apostólico, es durante el siglo XX, que Dios ha venido restaurando los antiguos ministerios y dones que existían en la iglesia de los primeros siglos. El último y más importante de todos los dones restaurados por Dios sería el apóstol.

Este último sería el fin de una etapa de restauración de Dios para fortalecer a la iglesia. Por lo tanto este apóstol está cargado de mayores dones y estrategias entregadas por Dios para guiar a la iglesia durante el nuevo siglo. Guillermo Maldonado, un apóstol del Perú dice lo siguiente:

---

<sup>252</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de concepción.

<sup>253</sup> Wagner citado en Mazurek J. Op. Cit. pág. 13.

*“Desde mediados del Siglo XX, Dios ha venido restaurando distintas áreas y funciones del cuerpo de Cristo. Estas funciones estaban adormecidas y relegadas; pero hoy, están siendo levantadas. De 1940 a 1950, Dios restauró el ministerio del pastor. De 1950 a 1960, fue el tiempo del evangelista. De 1960 a 1970, el Señor levanto el ministerio del maestro; y, del mismo modo, sucedió con el profeta en la década de los ochenta. Hoy, a partir de 1990, Dios ha restaurado el ministerio del apóstol. En todas las iglesias del mundo, vemos este siervo de Dios siendo levantado y enviado, con planes y dones estratégicos, para fortalecer y edificar la iglesia de Cristo”<sup>254</sup>.*

Maldonado sostiene la misma idea de que Dios está restaurando el ministerio del apóstol como una figura de poder importante dentro de la iglesia. Plantea que en las últimas décadas se está restaurando este don cuando afirma: *partir de 1990, Dios ha restaurado el ministerio del apóstol.*

Existe la idea de que el resurgimiento de los apóstoles modernos traerá sobre la iglesia el orden establecido por Dios para el gobierno de la iglesia en la tierra. Estas ideas se enmarcan dentro de la concepción milenarista<sup>255</sup>, la que fomenta la idea utópica de un gobierno de la iglesia en todas las áreas de la sociedad. Espiritualmente la iglesia está a la espera del último gran avivamiento antes de la segunda venida de Cristo.

*“El señor está trayendo un nuevo fluir para estos nuevos tiempos, donde vamos a ver cosas nunca antes vista por el hombre. Antes las cosas eran hechas por la mano humana, pero ahora debemos dejarnos guiar por el señor en todo lo que hagamos. Para ver el crecimiento de la iglesia es necesario pasar por esta etapa de refundación, donde se reconozcan todos los ministerios que el señor está levantando y cuando esto suceda la iglesia podrá gobernar en todo ámbito de la sociedad. Porque la iglesia está llamada a ser cabeza no cola. El ministerio del*

---

<sup>254</sup> Maldonado G. *El Ministerio del Apóstol*. (Junio del 2015). Disponible desde internet en: [www.elreyjesus.org/](http://www.elreyjesus.org/)

<sup>255</sup> El milenarismo es una doctrina que plantea la venida de Cristo para gobernar sobre la tierra por mil años, estableciendo un reino de paz y justicia.

*apóstol es de gobierno, la iglesia debe ser dirigida por apóstoles igual que en los primeros tiempos solo así podremos ver el mover de Dios desatarse en el mundo*<sup>256</sup>.

El carácter utópico del movimiento se observa en la idea de un gobierno mundial de la iglesia que sería encabezada por los apóstoles modernos. Estos apóstoles tienen la misma autoridad dentro de la iglesia que tuvieron los apóstoles del primer siglo. Esta idea establece una contradicción con el énfasis de gobierno intra religioso. Internamente la comunidad es sometida a presiones constantes por el aislamiento social. Se crean redes de poder interno a través de un sistema jerárquico de control (células) para mantener a los fieles apartados de los espacios públicos. Pero por otro lado se cree que cuando la iglesia experimente la restauración apostólica estos líderes recibirán tanto poder que logran posicionar a la iglesia en todas las esferas del ámbito social.

Es importante destacar el énfasis de algunos de estos líderes en la idea de una nueva reforma de la iglesia basada en apóstoles modernos. El carácter reformista de esta nueva etapa de la iglesia está al mismo nivel que la reforma luterana del siglo XVI (teológica) y la reforma encabezada por los hermanos Wesley en el siglo XIX (espiritual).

*“Estamos entrando a una nueva era de reforma apostólica. De la misma forma que Dios uso a hombre para reformar la teología como Lutero, Dios está levantando un nuevo movimiento de reforma apostólica, la cual será el origen del último y gran avivamiento de la iglesia”*<sup>257</sup>.

Es importante destacar que dentro de esta nueva corriente teológica existe la necesidad de la aparición de los apóstoles modernos para encabezar el último gran avivamiento de la iglesia. Según esta doctrina el gobierno pastoral más tradicional dentro del pentecostalismo no es capaz de sostener ni de guiar a la iglesia por esta última etapa antes de la venida de Cristo.

---

<sup>256</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de concepción.

<sup>257</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de concepción.

Se le atribuye al apóstol moderno un nivel de autoridad religiosa mayor al pastor tradicional. El poder que recibirán será utilizado para vencer a los poderes demoniacos que gobiernan todas las áreas de la sociedad.

La declaración del apóstol de la comunidad CCAF coincide con los testimonios de los principales líderes del movimiento. Según alguno de estos autores se trata de un nuevo mover que busca retornar al cristianismo primitivo y aun más superar las experiencias que tuvieron los primeros cristianos:

*“El movimiento carismático es un avivamiento espiritual de características pentecostales, que por su extensión y magnitud quizás supere a cualquier otro movimiento de esta naturaleza en la historia de la iglesia cristiana, desde el primer siglo de nuestra era, hasta la fecha [...]. Para quienes forman parte de este movimiento, se trata de un retorno al cristianismo primitivo; de un despertar al cuerpo de creyentes, por medio del cual Dios está preparando su iglesia para la segunda venida de Cristo”<sup>258</sup>.*

El testimonio del apóstol de la comunidad CCAF coincide además con la declaración de otro líder del movimiento de restauración quien plantea lo siguiente:

*“Hoy día, después de medio siglo, la cuestión de la restauración de los apóstoles a la iglesia completó el círculo y volvió a surgir en un momento de amplio interés generado por el lento índice de crecimiento de la iglesia norteamericana. Perpetuamente liderado por un pequeño número de grupos independientes pentecostales carismáticos, el caso a favor de la restauración apostólica ha sido presentado en las últimas fechas por un distinguido erudito del crecimiento de la iglesia C. Peter Wagner”<sup>259</sup>.*

---

<sup>258</sup> Rodríguez A. *Teología del movimiento carismático contemporáneo*, Miami: Caribe, 1988. p. 13.

<sup>259</sup> Edgar R. Lee, *El nos dio apóstoles. El ministerio apostólico del siglo XXI*. Vida, 2006. p. 4.



Se plantea la importancia del movimiento apostólico en el contexto del lento crecimiento que la iglesia norteamericana está experimentando, esto afirma la idea de que la iglesia evangélica ha entrado en un proceso de rutinización del carisma y ha dejado de crecer, por lo tanto, es necesario la creación de un nuevo referente en el liderazgo para enfrentar dicho estancamiento, el apóstol.

Peter Wagner piensa haber identificado como la Nueva Reforma Apostólica lo cual él dice que como mínimo tan significativo como la Reforma Protestante de hace 500 años. Primero les dio el calificativo de “Iglesias posdenominacionales<sup>260</sup>” y creo que esto es muy indicativo de lo que Wagner realmente piensa y está realizando. Wagner dice, *“La Nueva Reforma Apostólica es una obra extraordinaria de Dios al final del siglo XX que está, hasta un punto muy significativo, cambiando la forma del Cristianismo Protestante alrededor del mundo.”*

Explica Wagner,

*“Por casi quinientos años las iglesias cristianas han funcionado mayormente dentro de las estructuras denominacionales de una forma u otra (...) nuevas formas y procedimientos operativos se están emergiendo ahora en áreas como son el gobierno de la iglesia local, relaciones entre iglesias, financiamiento, evangelismo, misiones, oración, selección y adiestramiento de líderes, el papel del poder sobrenatural, la adoración, y otros aspectos importantes de la vida eclesiástica.”* Wagner dice acerca de estos cambios, *“... mayormente están tomando la forma de redes poco estructuradas de apóstoles. En prácticamente cada región del mundo, estas nuevas iglesias apostólicas constituyen el segmento del Cristianismo que más rápido crece”<sup>261</sup>.*

---

<sup>260</sup> Revista Arise Magazine Article: New Apostolic Reformation, (Julio del 2015). Disponible desde internet en: [www.globalharvestministries.org](http://www.globalharvestministries.org)

<sup>261</sup> Jeter D. La Nueva Reforma Apostólica. (Septiembre del 2015). Disponible desde internet en: [www.elhogarcristiano.org](http://www.elhogarcristiano.org)

Wagner dice que nota dentro de esta *reforma*, un reconocimiento creciente de los ministerios apostólicos para hoy que está dando a luz a sus propias familias de líderes y de iglesias a los cuales tienen un cometido relacional como madre o padre. “La diferencia más grande entre el Nuevo Cristianismo Apostólico y el Cristianismo tradicional es la cantidad de autoridad espiritual delegada por el Espíritu Santo a individuos.” Wagner insiste, “En el Cristianismo tradicional, la autoridad descansaba sobre grupos como concilios de iglesias, sesiones, congregaciones, y asambleas generales. El Nuevo Cristianismo Apostólico le ve a Dios encargando el gobierno de la iglesia a individuos.”<sup>262</sup>.

Otro elemento que cabe destacar es que según Wagner las congregaciones que han asimilado este tipo de liderazgo del apóstol, que es más personalista e individual son las congregaciones que están experimentando un mayor crecimiento en diversas partes del mundo.

### 5.5 Apóstoles modernos y pluralismo religioso

La realidad del pluralismo religioso contemporáneo también ha dado lugar a una fuerte reacción fundamentalista en diversas partes del mundo. A juicio de Berger el fundamentalismo es *cualquier intento destinado a restaurar lo dado por sentado en la conciencia del individuo y por tanto, necesariamente, en su entorno social y político*<sup>263</sup>.

Una de las principales formas de reacción a este escenario pluralista es la intensificación de la identidad religiosa como respuesta a la globalización. Para Peter Berger, la intensificación del pluralismo trae consigo la agudización de la demanda de sentido en la sociedad.

---

<sup>262</sup> Jeter D. *La Nueva Reforma Apostólica*. (Septiembre del 2015). Disponible desde internet en: [www.elhogarcristiano.org](http://www.elhogarcristiano.org)

<sup>263</sup> Berger P. *Op. Cit.* pág. 14.

Ya no se adhiere a una religión porque se da por sentada la realidad de su doctrina, no es posible asumir la veracidad objetiva de paradigma alguno, menos aun de determinaciones religiosas. Por tanto, el liderazgo religioso debe persuadir acerca de sus conceptos de trascendencia, puesto que el solo hecho de ser líderes espirituales no les confiere autoridad sociológica o epistemológica<sup>264</sup>.

Otro fenómeno se produce cuando los fundamentalismos se expresan a nivel más local y cuando la vocación totalitaria se materializa en una dinámica interna de dominio. Es lo que Berger denomina como mini-totalitarismo sectario<sup>265</sup>. La secta es la forma menos ambiciosa de fundamentalismo religioso, ella procura restaurar lo dado por sentado en una subcultura bajo su control.

Es dentro de esta subcultura que el individuo puede encontrar el consenso social necesario para la certeza cognitiva y normativa. Ante el intenso proceso de cuestionamiento de las certezas valóricas y de los credos fundamentales, es necesario para los liderazgos religiosos la construcción de nuevos significados del poder que permitan ejercer control y al final convencer a los miembros de mantenerse dentro de las respectivas comunidades.

En una sociedad caracterizada por el pluralismo los controles sobre la interacción y la comunicación con el exterior tienen que ser muy rigurosos. La relajación de estos controles significaría la apertura de una grieta en el dique protector contra la infección pluralista hasta el punto de que podrían entrar definiciones alternativas de la realidad hasta inundar el interior y la capacidad de dar las cosas por sentada se sostendría de forma precaria hasta derrumbarse.

---

<sup>264</sup> Oviedo D. *Op. Cit.* pág. 79.

<sup>265</sup> Id, *Op. Cit.* pág. 80.

Dentro de estas comunidades se crea una subcultura de control, estableciéndose una férrea distinción entre sistema/entorno: *el resto de la sociedad se encuentra subyugada a manos del enemigo*<sup>266</sup>

El mini-totalitarismo sectario no se propone como objetivo la transformación sistémica de la sociedad pluralista. Es más, es necesario la mantención de la diferenciación de la relación sistema/entorno o iglesia/mundo para consolidar su identidad<sup>267</sup>. Es necesario diferenciarse el mundo que lo rodea, para ellos buscare nuevas formas para mantener a los miembros alejados del entorno.

La expansión pluralista implica un déficit de significado<sup>268</sup>. Por lo tanto, en el contexto actual de pluralismo, será necesario para los líderes religiosos la creación de nuevas formas de control y legitimación frente a sus miembros. Ante el amplio mercado de oportunidades y valores dogmáticos y de sentido, las comunidades deben emplear el uso de nuevas técnicas de control para la mantención de sus fieles.

De la misma forma que la doctrina religiosa pierde la idea de verdad dada por sentado en el contexto pluralista, los liderazgos religiosos también van a perder la autoridad dada por sentado. Dentro del mundo pentecostal, donde los cuestionamientos teológicos y las relaciones de los fieles con los líderes religiosos carecen de cuestionamientos hacia la autoridad, la relación de poder entre los fieles y el líder estaba marcada por el autoritarismo religioso.

Los fieles pentecostales pertenecen a realidades socioeconómicas precarias y ven en el pastor una fuente de autoridad paternal autoritaria, éstos son los guías de la comunidad para alcanzar la salvación intramundana. El pastor es el padre corrector y guía de los fieles que han sido apartados de los vicios del mundo, por lo tanto, no cabe un cuestionamiento a su autoridad ya

---

<sup>266</sup> Oviedo D. *Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances sociopolíticos en el Chile actual*. HAOL, N° 11 (otoño 2006), p. 21-31

<sup>267</sup> Oviedo D. *Op. Ci.* pp. 21-31.

<sup>268</sup> Berger y Luckmann. *La Construcción social de la realidad*. Amorrortu. 1968.

que la realidad de la cual fueron rescatados estaba llena de vicios (alcoholismo, violencia intrafamiliar, etc.), vacío de certezas y desamparo<sup>269</sup>.

En cambio en el ámbito del neopentecostalismo la realidad socioeconómica de los miembros de la comunidad es distinta que la de los miembros de las comunidades pentecostales. Y no solo esto, sino que además, la realidad socioeducativa y cultural de los miembros neopentecostales es distinta, muchos de los miembros tiene nivel universitario, son personal más cercanos al mundo informacional y tecnologizado, por lo tanto la influencia de la globalización y del pluralismo religioso es más fuerte que la de los miembros pentecostales<sup>270</sup>.

Pareciera que el pastor tradicional pierde autoridad frente a un cuerpo de miembros más preparado académicamente que incluso el mismo líder. El paternalismo autoritario pastoral perdería su nivel de influencia en los miembros neopentecostales ya que estos no han sido separados de forma tan dramática del “mundo”. Además que estos miembros tienen una preparación a nivel teológico que les permitiría un cuestionamiento en relación al liderazgo pastoral.

Ahora bien, cabe preguntar: ¿de qué forma los liderazgos van a enfrentar el desafío de mantener el control interno sobre los nuevos miembros?

En este contexto es que intentamos verificar si existe algún vínculo histórico y sociológico entre la idea de mini-totalitarismo sectario con las nuevas comunidades neopentecostales.

La segunda pregunta que nos planteamos es que si ¿las comunidades neopentecostales caben dentro de la teorización de Berger como mini-totalitarismo sectario?

---

<sup>269</sup> Tennekes H. *Op. Cit.* Ciren, Iquique. 1968.

<sup>270</sup> Fediakova E. Parker C. *Evangélicos en Chile democrático (1190-2008): Radiografía al centésimo aniversario.* pp. 45-67.

Para intentar responder las preguntas queremos poner énfasis en el neopentecostalismo que recoge el modelo de iglesia llamada “*Restauracionista de apóstoles y profetas*”<sup>271</sup>. Si bien los grupos neopentecostales se diferencian en varios aspectos del pentecostalismo tradicional, no existe un solo neopentecostalismo. Como mencionamos anteriormente, se han desarrollado variadas interpretaciones que pretenden dar cuenta del fenómeno.

En énfasis en el modelo restauracionista nos permitirá vincular de alguna forma en las comunidades neopentecostales y los mini-totalitarismo sectarios.

Para la mantención del mini-totalitarismo es necesario el fortalecimiento de la autoridad religiosa y la creación de métodos de disciplinamiento que permitan general el control de los miembros en todas las actividades extra religiosas.

El desafío de la mantención de los miembros de las comunidades ha generado la necesidad de recrear un aparato de control más intenso. El poder pastoral del líder pentecostal es necesario otorgarle una redefinición de significado que le permita asumir este nuevo desafío. Los estudios sobre religión popular en América Latina dan cuenta del fenómeno y conciben el poder como un proceso de relaciones cambiantes en las que la gente casi constantemente negocia su posición con respecto a otros y a recursos esenciales, y en ese mismo sentido adapta su conducta<sup>272</sup>.

Según Droogers el poder debe ser entendido como una relación bilateral asimétrica característica entre la gente y no como una propiedad de un acto sobre- y contra- otro totalmente inadecuado<sup>273</sup>. Sociológicamente las personas en sí mismas son “significadoras”, “productoras de significados” y en consecuencia continúan redefiniendo y reinterpretando sus vidas de acuerdo con los sucesos por los que atraviesan.

---

<sup>271</sup> Mazurek J. *Op. Cit.* Pág. 13-14

<sup>272</sup> Rostas S. Droogers A. *El uso popular de la religión popular en América latina: una introducción.* Alteridades 1995, p. 81-91.

<sup>273</sup> Rostas S. Droogers A. *Op. Cit.* pág. 81-91.

Es por esta razón que el poder debe entenderse como una relación bilateral entre productores de significados. Como Howes señala, “*un aspecto del ejercicio del poder es su capacidad para establecer y mantener significados*”. Por la misma situación los significados pueden ser una fuente de poder, como destacó Droogers en su análisis de tres religiones brasileñas<sup>274</sup>.

El poder que los líderes ejercen depende del reconocimiento y confirmación que les den sus seguidores y esto a su vez depende de los mecanismos de creación de significados. Tal situación puede conducir a la reproducción de las relaciones existentes, pero también puede reestructurar tales relaciones. Cuando una persona hace un uso casi empresarial de las estructuras sociales y religiosas y tiene éxito en ocupar un nuevo *status*, su posición dentro de un patrón de relaciones de poder cambia por la atribución de nuevos significados<sup>275</sup>.

Esta situación es la estrategia de algunas de las comunidades neopentecostales presentes en gran parte de Latinoamérica y Chile. Los liderazgos se están redefiniendo y se le están otorgando nuevas significaciones que pretenden aumentar el nivel de autoridad y poder del líder sobre los miembros.

El pentecostalismo de los años 50 y 60 ha sido descrito por Lalived como una comunidad con características sectarias por el control y autoridad que se ejercía sobre los miembros<sup>276</sup>. El neopentecostalismo de algunas comunidades a comienzo de los 80 es un intento por mantener el nivel de influencia del líder sobre un nuevo grupo de fieles.

La figura del pastor pentecostal se ve robustecida por el otorgamiento de un nuevo status de poder, el título que recibe esta nueva figura se le denomina Apóstol<sup>277</sup>. No se trata solamente de un cambio de nombre sino que detrás de

---

<sup>274</sup> Rostas S. Droogers A. Op. Cit. pág. 81-91.

<sup>275</sup> Id, Op. Cit. pág. 81-91.

<sup>276</sup> Lalived d' Epinay Op. Cit. pag.164

<sup>277</sup> El apóstol que acá mencionamos recibe la misma jerarquía de autoridad que los apóstoles del primer siglo fundadores de la iglesia cristiana.

esto se está llevando adelante todo un movimiento doctrinario en América latina llamado “*El Restauracionismo Apostólico*”.

En gran cantidad de iglesias latinoamericanas se están realizando ceremonias de reconocimiento público de esta nueva figura de liderazgo. En términos weberianos estamos en presencia de una radicalización del poder carismático dentro de la iglesia pentecostal. Donde la figura pastoral va a ser reemplazada por la figura del apóstol, al cual se le atribuye mayor carisma, nivel de autoridad y ejercicio del poder sobre la comunidad.

A escala jerárquica el apóstol esta por sobre el pastor. En un principio un apóstol fue un pastor, pero este ha logrado un nivel de carisma mayor que el pastor, por lo tanto, se le enviste de este nuevo título como un reconocimiento al nivel alcanzado.

Respecto del ejercicio del poder dentro de la comunidad cabe preguntar: ¿cómo se ha formado el liderazgo dentro de la comunidad pentecostal? Y ¿Cuáles son los cambio y el nivel de influencia del apóstol dentro de la comunidad neopentecostal?

Según Wagner los apóstoles tienen el máximo grado de autoridad en la iglesia y lo explica de la siguiente forma:

*“Hasta hace poco el enfoque central de la autoridad en nuestras iglesias existía en los grupos, no en los individuos. La confianza quedaba puesta en sesiones, consistorios, comités, juntas de diáconos, directores, congregaciones, presbiterios, asociaciones, concilios generales, gabinetes, convenciones, sínodos y semejantes cosas. Rara vez se ha colocado la confianza absoluta para la toma de decisiones en manos de individuos como pastores o apóstoles. Esto sin embargo, decididamente está cambiando en la Nueva Reforma Apostólica”<sup>278</sup>.*

---

<sup>278</sup> Wagner P. *Apostles and prophets the foundation of the church, regal books*, Ventura, EE.UU., 2000, pag.21



Con respecto al gobierno interno es de vital importancia mantener permanente contacto con los miembros de la comunidad para evitar que uno de ellos sea “contaminado” con ideas ajenas al pensamiento comunitario.

Para mantener este nivel de control, en la reunión general del día domingo se pone énfasis en la participación de todos los fieles en las diversas reuniones semanales de la comunidad y en las células hogareñas dispersas en toda la ciudad.

*“La iglesia tiene 4 reuniones durante la semana. La principal es la del día domingo donde nos juntamos todos los hermanos. El lunes son las reuniones de mujeres. Miércoles de varones y sábado reuniones de jóvenes. Pero durante toda la semana nos estamos reuniendo en las casas con las diferentes células de hogares”<sup>279</sup>.*

Dentro de estas comunidades se está practicando desde la década de los 80 una nueva forma de organización interna. Tradicionalmente la comunidad se reúne en un local donde se practican los cultos. Estos locales son espacios de socialización para los miembros, donde deben asistir en algunos casos hasta cinco veces a la semana, incluyendo los cultos y las distintas reuniones subdivididas por sexo y edad. Hay reuniones de jóvenes, ancianos, adultos hombres y mujeres, además de la escuela dominical a la que deben asistir los niños todos los fines de semana.

Por otro lado, en las iglesias neopentecostales la forma de organización y de interacción de sus miembros está siendo modificada. Además de las reuniones en los locales se está practicando reuniones en las casas. Son grupos pequeños a los cuales se les ha denominado “células”.

Estos grupos tienen la función de reunirse no solo en el local sino además llevar la influencia de la iglesia hasta las casas de los miembros. Por

---

<sup>279</sup> Testimonio del pastor ayudante.

un lado la célula cumple un rol de extensión de la comunidad hacia los diferentes barrios de la ciudad, y por otro lado, son formas de mantener contacto durante la semana de forma más cercana e intensa. Cuando un miembro nuevo es contactado por la comunidad y se integra de forma permanente, este debe participar de inmediatamente en un grupo pequeño en una de las casas de los miembros líderes.

El nuevo creyente debe ser adoctrinado de forma más intensa, ya no basta con la asistencia a las reuniones semanales donde la interacción es más bien impersonal. Ahora es fundamental para la comunidad que el miembro nuevo reciba la instrucción base de la nueva vida de fe. Este creyente ha sido rescatado del mundo, por lo tanto es necesario “protegerlo” para que no vuelva atrás.

La reunión en grupos pequeños o células significa que cada miembro de la comunidad va a estar siendo vigilado durante la semana. Ya no se deja al azar el tiempo libre de los miembros, sino que estos, deben responder a la interacción de sus pares y la comunidad. El ejercicio del poder en la comunidad neopentecostal es un intento por el control del tiempo de los miembros.

La subcultura genera esta instancia de relaciones en grupos pequeños con el fin de limitar el contacto del miembro con el exterior. Mientras más tiempo pase el creyente reunido con sus pares, menos tiempo va a pasar con agentes foráneos que puedan generar cuestionamientos del exterior pluralista<sup>280</sup>.

En una reunión de célula no se deja nada sin ser planificado. La reunión está estructurada con anterioridad. Se deben manejar los tiempos de forma precisa. La reunión dura aproximadamente una hora donde cada una de las partes de ese tiempo está planificada.

---

<sup>280</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 16

El manejo del tiempo y el control de la actividad es lo que Foucault define como microfísica del poder. Se busca asegurar la calidad del tiempo empleado: control ininterrumpido, presión de los vigilantes, supresión de todo cuanto pueda turbar y distraer, se trata de constituir un tiempo íntegramente útil<sup>281</sup>.

Todas las prácticas que hemos descrito responden a un deseo de control y disciplinamiento de los miembros que es fundamental para la mantención del mini-totalitarismo.

La reunión del día sábado está enfocada a los jóvenes de la iglesia, en ella se pretende reemplazar las actividades propias del segmento joven como son las visitas a lugares de entretenimiento propias de los jóvenes como son: teatros, discotecas, recitales, etc. Por reuniones juveniles de carácter lúdico, pero con un énfasis en un discurso alienante de lo social.

El líder de jóvenes plantea lo siguiente:

*“Los jóvenes cristianos no somos fomes, todo lo contrario, somos alegres, nos gusta compartir entre hermanos, hacemos retiros donde realizamos varias actividades donde fortalecen las relaciones entre hermanos y nos apoyamos en cuando alguno tiene problemas. En vez de que nuestros jóvenes se estén contaminando en las discotecas, están acá pasándolo bien dentro de la iglesia”<sup>282</sup>.*

Este testimonio se enmarca dentro del énfasis sistema/entorno que promueven las comunidades sectarias como forma de diferenciarse del resto de la sociedad. Por otro lado, la reunión del día domingo que tradicionalmente recibía el nombre de “culto” se ha reemplazado por la “celebración”.

El énfasis de las comunidades neopentecostales en sus reuniones esta puesta en la emotividad, en la sanación física y emocional, en la enseñanza de

---

<sup>281</sup> Foucault M. *Vigilar y castigar. nacimiento de la prisión*. Pág. 154

<sup>282</sup> Testimonio del líder de jóvenes de la Comunidad Apostólica y Familiar.

la prosperidad económica como formas de logro de status y a la vez de control social. La teología de la prosperidad enfatiza la existencia de ciertas leyes para el logro de la prosperidad económica, que si un miembro cumple a cabalidad estas leyes será prosperado y bendecido.

Dentro de estas leyes de la prosperidad se cuentan: el pago del diezmo (no es solo “dar” el diezmo a la iglesia, sino el énfasis está en “pagar” el diezmo a Dios, porque es una deuda que todos los creyentes tienen con Dios según la lectura bíblica del libro de Malaquías en el capítulo 4), la ofrenda (que se enmarca dentro de la ley de la siembra y la cosecha, recibimos bendiciones de Dios solo cuando sembramos en su reino).

El énfasis en el control por medio de la prosperidad económica está en que si un miembro se aleja de la comunidad y deja de cumplir las *leyes de la prosperidad* será maldecido y entrará en un estado de ruina y pobreza tanto material como espiritual. La prosperidad económica-material y emocional-espiritual de los miembros se logra cuando estos cumplen con las leyes de la teología de la prosperidad, si estos se apartan de estas leyes y de la comunidad dejan de estar bajo la cobertura de la iglesia y del apóstol y por lo tanto, se encuentran vulnerables al ataque demoníaco.

Esta lógica de la lucha entre el bien y el mal se enmarca dentro de otra doctrina que han asimilado las comunidades neopentecostales, la de *la guerra espiritual*<sup>283</sup>. Pero para este estudio no vamos a profundizar sobre esta doctrina.

*“Los miembros de nuestra iglesia provienen de distintas realidades sociales, hay profesionales, estudiantes universitarios, trabajadores, comerciantes, hay hermanos que tienen sus propios negocios. Varios de nuestros hermanos han estudiado o están estudiando teología”*<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Para profundizar del tema es posible encontrar una guía de estudio en el artículo de Hilario Wyncarczyk, *La guerra espiritual en el campo evangélico*. Sociedad y Religión N° 13 1995.

<sup>284</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de concepción.

Desde el punto de vista socioeconómico los miembros de la comunidad apostólica y familiar pertenecen a grupos medio y medio bajos. Con profesionales del área de la educación, la salud, técnicos de nivel universitario, pequeños empresario y trabajadores del área de servicios. La mayoría de los jóvenes de la comunidad son estudiantes universitarios de distintas áreas: salud, ingeniería, educación, etc.

El nivel educacional de los miembros de la comunidad y el logro de mayor status económico de los fieles pone de manifiesto la posibilidad de un mayor cuestionamiento de parte de los miembros hacia el líder. Durante la semana los fieles están en permanente contacto con el “mundo” de ahí la importancia de las células en casas. Los fines de semana que son el tiempo libre y de descanso, los miembros deben participar de las diversas reuniones.

*“Nosotros estamos constantemente motivando a nuestros jóvenes a estudiar en la universidad porque creemos que el área de influencia que se logra un profesional es más amplia. La iglesia debe realizar la misión evangelizadora no solo en los barrios, sino también en la universidad, en todos los lugares importantes. El fin no es solo realizarse profesionalmente, sino además como una forma de alcanzar a otros segmentos de la sociedad para el Señor<sup>285</sup>*

Se pretende fomentar este tipo de profesionales bajo un contexto organizacional de fuerte autoritarismo y la nula relevancia otorgada a los laicos en la toma de decisiones. Los profesionales importantes que se pretende formar y que se espera logren influenciar en la sociedad no tendrán mayor incidencia en la conducción eclesiástica. Se espera que los jóvenes inteligentes tengan una postura abiertamente crítica del resto del mundo, pero que se mantengan una absoluta sumisión a la iglesia.

En la práctica esta paradoja que se forma entre brillantes universitario críticos de mundo y a la vez sumisos a la comunidad es sociológicamente

---

<sup>285</sup> Declaraciones en entrevista del apóstol de la iglesia CCAF de concepción.

improbable que se pueda realizar debido al fuerte contraste entre autoritarismo eclesiástico y la complejidad cultural del entorno.

Se pretende que ante la renovación espiritual de los liderazgos religiosos estos cristianos destacados mantengan una posición sumisa frente a la comunidad pero que en la realidad resulta inviable, a menos que la comunidad cambie su perfil organizacional y flexibilice su diseño. Pero como hemos observado las reflexiones en torno al gobierno eclesiástico no son objeto de discusión dentro de la comunidad<sup>286</sup>.



---

<sup>286</sup> Oviedo D. *Voces del Pentecostalismo*. pág. 96.

## 6. CONCLUSIONES

En el siguiente apartado, se presentaran las conclusiones finales de la investigación, las cuales, se realizaron en base a los objetivos presentados al comienzo, se tomaran en cuenta los objetivos específicos para responder a la pregunta de investigación e hipótesis planteada. Posteriormente se reflexionara sobre los resultados del proceso de investigación, Finalizando, con las proyecciones que han de surgir a partir de esta investigación

**Explicar el sentido de la religión en los autores clásicos y exponer el desarrollo histórico del pentecostalismo chileno, teniendo en cuenta la interpretación de distintos autores.**

En este objetivo específico se intentó responder acerca del sentido de la religión en los autores clásicos y además se expuso acerca del desarrollo histórico del pentecostalismo. En primer lugar se analizó la obra de Marx, Durkheim y Weber. Ahora bien, serán las reflexiones de este último autor las que orienten el análisis empírico de la presente investigación.

Desde la perspectiva de las ciencias sociales no existe una religión verdadera. Las ciencias sociales analizan el tema religioso desde una perspectiva científica. Los autores clásicos que se aventuraron a analizar el fenómeno religioso han interpretado a la religión desde diversas perspectivas logrando perpetuar sus ideas a través del paso de los años y han sido la base para nuevas formas de entender el fenómeno religioso en la actualidad.

Para Marx la religión es considera como una forma de ideología al servicio de las clases dominantes. La religión era la forma básica de alienación e, históricamente, la primera forma de ideología. Las funciones que cumplían eran propias de la ideología, es decir, servía como una sanción moral, como una ilusión, como un consuelo para las condiciones injustas, eran nubes que proyectaban su sombra sobre la realidad verdadera, justificaciones de las desigualdades. La célebre frase de Marx *“la religión es el opio del pueblo”* sintetiza estas ideas acerca de la religión como anestesia social ante las

condiciones de explotación de las clases proletarias, los capacita para el sufrimiento y les otorga una felicidad que intenta trascender lo humano, pero que es solamente una sensación momentánea, ilusas e irreales.

Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, se interesa por investigar empíricamente el fenómeno religioso, su origen y sus funciones sociales. Durkheim se propone elaborar una teoría general de la religión, a partir de un análisis de las instituciones religiosas más sencillas y primitivas, para buscar la esencia de la religión misma. O sea, comprender la "esencia" de un fenómeno social observando sus formas más elementales. Según él, las formas religiosas aparecen desnudas en la sociedad primitiva. Durkheim definió la religión en los siguientes términos: *“Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas, es decir todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas - creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”*<sup>287</sup>. Para Durkheim la religión cumple la función social de dar sentido a la existencia individual y colectiva del ser humano, y de reforzar el sentimiento de solidaridad y cohesión social. La religión simboliza así la conciencia que la sociedad tiene de sí misma como entidad irreducible.

Max Weber se preocupó por investigar el tema de la racionalización progresiva de la vida como principal tendencia de las sociedades occidentales. Por racionalización Weber entendía un proceso a través del cual las reglas y procedimientos explícitos e intelectualmente calculables se transforman en sistemáticos, se especificaban y, progresivamente, sustituían al sentimiento y a la tradición.

En su ensayo *la ética protestante y el espíritu del capitalismo* analizan la relación que existe entre ascetismo protestante (principalmente calvinista) y el espíritu del capitalismo. Weber vio claramente como el ascetismo terrenal de

---

<sup>287</sup> Id, Op. Cit. Pag. 38



ciertos grupos protestantes había ejercido una influencia importante en el desarrollo del espíritu capitalista. Y vio también como las disposiciones psicológicas que este espíritu implicaba –la actitud disciplinada y vocacional hacia la actividad humana- constituían un prerrequisito importante para el funcionamiento del capitalismo moderno.

Otro aporte relevante de la obra de Weber esta en el concepto de poder y dominación. Weber plantea que *el poder puede entenderse como la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad*<sup>288</sup>. El concepto de dominación implica la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado.

Para Weber existen tres tipos puros de dominación legítima, y el fundamento de su legitimidad es: de carácter racional, de carácter tradicional y de carácter carismático. Esta última descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada autoridad carismática)<sup>289</sup>.

Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas -o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder.

En su pura forma carismática la autoridad tiene un carácter específicamente extraño a las estructuras rutinarias cotidianas. Las relaciones sociales directamente afectadas son estrictamente personales, basadas en la validez y la práctica de cualidades personales carismáticas. Si esto no ha de ser un fenómeno puramente transitorio, sino que ha de tomar el carácter de

---

<sup>288</sup> Weber M. *Economía y Sociedad*. Fondo Cultura Económica 1944. Pág. 43.

<sup>289</sup> Id, Op. Cit. pág. 173

una relación permanente que forme una comunidad estable de discípulos, es necesario que cambie radicalmente el carácter de la autoridad carismática.

Los principales motivos que sustentan esa transformación son los siguientes: 1) los intereses tanto ideales como materiales de los partidarios en la perduración y la reactivación constante de la comunidad; 2) los intereses ideales y materiales aún más fuertes de los discípulos o los partidarios del jefe carismático, en continuar sus relaciones.

Estos intereses se hacen evidentes cuando desaparece el líder carismático. Ante esta situación la forma de solucionar el problema radica en la idea de que el carisma puede transmitirse mediante un ritual de un poseedor a otro, o que puede crearse en una persona nueva. El ejemplo más importante es la transmisión del carisma sacerdotal por unción o por consagración, o la imposición de manos y de la autoridad regia, por unción y por coronación<sup>290</sup>.

Acerca de la historia de la iglesia evangélica en Chile existe consenso entre los investigadores en que una vez concretada la independencia del país en la primera mitad del siglo XIX, llegaron a la ciudad de Valparaíso los primeros misioneros protestantes de origen británico, considerando este hecho como los primeros indicios de la ruptura del monopolio de la religión que mantenía la iglesia católica en Chile. Junto con esto, proceso de colonización en el sur del país iniciado en la segunda mitad del siglo XIX traerá la primera ola de colonos de origen alemán, formando las primeras comunidades de protestantes luteranos.

El origen del pentecostalismo chileno está directamente relacionado con el avivamiento espiritual de la 1ª iglesia metodista de Valparaíso en el año 1909. La efervescencia religiosa y los constantes cismas internos van a configurar los inicios del movimiento.

---

<sup>290</sup> Id, Op. Cit.

A inicios del siglo XX el contexto histórico está marcado por la cuestión social, escenario en el cual se desarrolla este movimiento. En la obra de Luis Orellana *“EL Fuego y la Nieve”* queda expuesto el proceso de formación de las primeras iglesias pentecostales y la ferviente obra misionera que realizan los primeros conversos, lo que se tradujo en un rápido crecimiento del pentecostalismo especialmente en los sectores marginales de las grandes ciudades. En 1919 la comunidad ya tenía doce pastores ordenados, y veintisiete centros de reuniones en distintas ciudades y localidades del país. Un cálculo estimativo, sobre la base de los lugares de reunión y entre otros datos publicados en una revista del movimiento, nos permite determinar que el número de pentecostales hacia 1920 era de unas 5 mil personas, en un país de 3 millones ochocientos mil habitantes<sup>291</sup>

El sociólogo Cristian Lalive, en su obra *“El Refugio de las masas”* sostiene la tesis de que el acelerado crecimiento del pentecostalismo se relaciona con el carácter de refugio comunitario que ofrece la comunidad pentecostal a los sectores más marginales de la sociedad. Lalive señala que *“el pentecostalismo se presenta como respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población, abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición”*<sup>292</sup>. Además afirma que *“si la predicación pentecostal encontró eco tan favorable, era porque –en términos de mercado- respondía a una demanda provocada por el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial, hacia otra secularizada y democrática”*<sup>293</sup>.

Lalive sitúa su análisis de la expansión protestante en el contexto histórico marcado por el proceso de modernización social, esto es, el proceso de transición de una sociedad rural que se basa principalmente en una economía agraria teniendo en la hacienda la base de la estructura económica - modelo que se encuentra en crisis desde fines del siglo XIX, teniendo sus manifestaciones más aguda en la década de 1930 luego de la llamada gran

---

<sup>291</sup> Id, Op. Cit. Pág. 38

<sup>292</sup> Lalive d' Epinay Op. Cit. pág. 47

<sup>293</sup> Id, Op. Cit. pág. 62.

depresión del 29' - para el paso hacia una sociedad urbana e industrial. Basado en concepciones teórico funcionalista, emplea la noción de anomia, queriendo demostrar las funciones de “integración” y “ajustamiento” social de esa religión en el medio.

En vista de la anomia provocada por los intensos procesos de cambios sociales, culturales y económicos ocurridos a partir de la década de 1930 – esto es, crisis de la sociedad rural, industrialización precaria , urbanización y migración de grandes contingentes rurales para las ciudades –, una religión formadora de comunidades fraternales se presentaba como vía de “integración social” de los estratos pobres, urbanos y marginados oriundos de las regiones agrarias dominadas por la hacienda y por las oligarquías tradicionales<sup>294</sup>.

De los estratos pobres, los inmigrantes de origen rural, por su inadecuación cultural delante de los desafíos de la vida en el medio urbano y su necesidad de reconstruir un sistema significativo de relaciones primarias (tradicionales) en una sociedad atomizada, estarían todavía más sujetos a los problemas resultantes del cambio sociocultural, como la anomia, y, por consiguiente, más vulnerables a la predicación pentecostal.

El sostenido crecimiento que estaba experimentando el pentecostalismo comienza un proceso de desaceleración entre las décadas del 60 y 70. Este estancamiento se explica por la rutinización del carisma (Weber), y además por la politización interna del país en el contexto de la guerra fría.

**Caracterizar los cambios de la sociedad chilena como resultado del proceso de revolución capitalista durante el régimen militar y establecer en este contexto la aparición del neopentecostalismo chileno.**

Hasta la mitad de los años 70 del siglo pasado un número significativo de países capitalistas dependientes latinoamericanos funcionaron económica, social y políticamente influenciados por el paradigma del “*estructuralismo*”

---

<sup>294</sup> Mariano. Ricardo. *El refugio de las masas, recepción de la obra de Lalive D' Epinay en Brasil*. De la revista Cultura y Religión. 2008. Pág. 5.

*desarrollista*<sup>295</sup>. La mayoría adhirió al programa de la industrialización sustitutiva de importaciones dando preeminencia a los mercados internos, controlando el comercio exterior y la inversión extranjera, privilegiando el empleo y aplicando políticas de promoción social o de “compromiso” cercanas a las de un “Estado de Bienestar”. La muerte del Estado de compromiso o de “bienestar” partió con los “tratamiento de shock” antiinflacionarios y siguió luego, salvo excepciones, con el desmonte paulatino de todas las formas institucionales y jurídicas que garantizaban la satisfacción de demandas sociales y reconocían ciertos derechos de los sectores populares y trabajadores<sup>296</sup>.

Sin embargo, desde mediados de los años 70 o algo más tarde según los países, esas concepciones comenzaron a girar hacia políticas más liberales: los primeros experimentos se iniciaron más decididamente en el sur de América Latina. La muerte del Estado de compromiso o de “bienestar” partió con los “tratamiento de shock” antiinflacionarios y siguió luego, salvo excepciones, con el desmonte paulatino de todas las formas institucionales y jurídicas que garantizaban la satisfacción de demandas sociales y reconocían ciertos derechos de los sectores populares y trabajadores

Este proceso, acompañado de una profundización de la apertura al comercio mundial y de las reformas estructurales impulsadas por el Banco Mundial en los años ochenta, gruesamente consistió en el establecimiento de una nueva relación entre propiedad, escasez y racionalidad. A este gran proceso le llamamos “revolución neoliberal” cuyo curso continúa hasta hoy a ritmos diferentes en cada país<sup>297</sup>.

Para el sociólogo Tomas Moulian la matriz del Chile actual es producto del Chile dictatorial, encabezada por una cúpula de militares, intelectuales neoliberales y empresarios. Este grupo fueron quienes realizaron la revolución

---

<sup>295</sup> Para profundizar sobre este tema revisar los textos de Raúl Prebisch redactado para la CEPAL ““El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”, ““Estudio Económico de América Latina”, “Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico”.

<sup>296</sup> Id, Op. Cit. pág. 30-31

<sup>297</sup> Id, Op. Cit. pág. 30-31

capitalista y construyeron una sociedad de mercados desregulados, de indiferencia política y de individuos competitivos, compensados mediante el placer de exhibirse consumiendo, tratando de olvidar rápidamente el pasado dictatorial<sup>298</sup>.

Para Moulian, la revolución puede asimilarse a la liberación radioactiva, explosiva, que destruye para reconstruir, mientras que la dictadura revolucionaria se asimila la fisión controlada, que es la liberación de energía producida por la escisión de un núcleo atómico<sup>299</sup>.

El poder siempre se despliega en las revoluciones como fusión, es decir, como uniformación de la pluralidad de poderes bajo la forma de un poder burocrático. Simultáneamente existe fisión: esos poderes hacia abajo son multiplicaciones iguales al Leviatán, aunque más exuberantes. Así, la fisión implica la destrucción de lo viejo y la producción de lo nuevo a través de partículas de poder que van desde arriba hacia abajo.

Esta ley de fusión de las dictaduras revolucionarias y terroristas no es autorreproducida, sino que requiere una constante motivación del poder estatal, pues como en las sociedades heterogéneas la tendencia de estructuración de los poderes es la diversificación y no la simple multiplicación clónica, el Estado-Leviatán debe crear dispositivos de terror para lograr la producción normativa y su legitimación<sup>300</sup>.

El régimen militar realizara intensas transformaciones en el país. Se implementaran profundos cambios al modelo económico basado en las políticas neoliberales de la escuela de Chicago. El modelo neoliberal transforma las relaciones sociales intensificando el individualismo y la competencia. Es una revolución de origen capitalista que abre el país y la sociedad chilena al mundo moderno y globalizado.

---

<sup>298</sup> Moulian T. *Chile Actual Anatomía de un Mito*, Universidad Arcis 1997.

<sup>299</sup> Id, Op. Cit. pág. 35

<sup>300</sup> Id, Op. Cit. pág. 40

## **Analizar el fenómeno de la globalización y establecer su influencia en el escenario religioso actual.**

Una vez implementados las transformaciones capitalistas durante la dictadura, Chile se abre al mundo participando activamente del proceso globalizador, y será en este contexto histórico marcado por la globalización y el pluralismo que van a emerger alrededor del mundo diversas manifestaciones de efervescencia religiosa marcados por un fundamentalismo religioso en distintos niveles. Entre estos grupos fundamentalistas surge la idea de verificar si el movimiento neopentecostal de la “*Restauración Apostólica*” que esta presente en varios países de América Latina corresponde a uno de los modelos descritos y si cabe interpretarlos de acuerdo a la teorización propuesta por Berger.

La globalización es un fenómeno de carácter mundial. Para definirla han surgido una serie de interpretaciones que dan cuenta de sus características más trascendentales. Podríamos decir que se trata de un fenómeno amplio que abarca lo social, económico, político, cultural y más aun lo informacional.

Para nuestro trabajo se utilizó el concepto aportado por Manuel Castell que la define como *la expansión del modo de producción informacional, donde las exigencias funcionales de productividad presionan crecientemente el mundo de la vida de los sujetos. Se produce una tensión dialéctica entre la red y el yo, entre lógica instrumental y subjetividad*<sup>301</sup>. La importancia de las nuevas tecnologías de información y comunicación han originado la sensación de pertenencia a un sistema global, donde los sujetos pueden comunicarse de forma más rápida e intensa. Como consecuencia de la intensificación de la comunicación surge la idea del pluralismo, el cual implica la interacción mutua, voluntaria o involuntaria, de distintos grupos. La globalización da a entender que dicha interacción ha aumentado enormemente en cuanto su alcance e intensidad y precisamente la religión no constituye una excepción<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> Castells M. *La Era de la información. Economía, sociedad, cultura*. Vol. I. Madrid: Alianza, 1999.

<sup>302</sup> Berger P. *Pluralismo Global y Religión*, versión extendida de la exposición del autor en el Centro de estudios públicos, Santiago, el 1 de marzo de 2005.

El sociólogo Peter Berger en su ensayo sobre *pluralismo global y religión* da cuenta del dinámico proceso de religiosidad que se ha intensificado en las últimas décadas alrededor del planeta. Con esto se insiste en la necesidad de abandonar la noción de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión, y por lo tanto, la sociedad contemporánea avanzaría de forma unidireccional hacia la secularización. Berger afirma que esta noción ha sido refutada empíricamente y que al contrario de lo que sostiene la teoría de la secularización estaríamos en presencia de una verdadera explosión de ferviente religiosidad. La modernidad –dice Berger– no necesariamente conduce a la decadencia de la religión. A lo que sí lleva, más o menos necesariamente, es al pluralismo religioso<sup>303</sup>.

Ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas y pautas de conducta que se dan por sentadas. Históricamente la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado. Ahora, en el contexto global, el individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes no dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Berger afirma que el principal cambio filosófico-histórico que la modernidad supone para la condición humana es el paso *del destino a la elección*<sup>304</sup>.

Ya no se adhiere a una religión porque se da por sentada la realidad de su doctrina, no es posible asumir la veracidad objetiva de paradigma alguno, menos aun de determinaciones religiosas. Por tanto el liderazgo religioso debe persuadir acerca de sus conceptos de trascendencia, puesto que el solo hecho de ser líderes espirituales no les confiere autoridad sociológica o epistemológica<sup>305</sup>.

La realidad del pluralismo religioso contemporáneo también ha dado lugar a una fuerte reacción fundamentalista en diversas partes del mundo. A juicio de Berger el fundamentalismo es *cualquier intento destinado a restaurar*

---

<sup>303</sup> Berger P. *Op. Cit.* pág. 7.

<sup>304</sup> Oviedo D. *Op. Cit.* pág. 78.

<sup>305</sup> Id, *Op. Cit.* pág. 79.



*lo dado por sentado en la conciencia del individuo y por tanto, necesariamente, en su entorno social y político*<sup>306</sup>.

Un fenómeno se produce cuando los fundamentalismos se expresan a nivel local se denomina por Berger como mini-totalitarismo sectario<sup>307</sup>. La secta es la forma menos ambiciosa de fundamentalismo religioso, ella procura restaurar lo dado por sentado en una subcultura bajo su control. Es dentro de esta subcultura que el individuo puede encontrar el consenso social necesario para la certeza cognitiva y normativa. Ante el intenso proceso de cuestionamiento de las certezas valóricas y de los credos fundamentales, es necesario para los liderazgos religiosos la construcción de nuevos significados del poder que permitan ejercer control y al final convencer a los miembros de mantenerse dentro de las respectivas comunidades.

En una sociedad caracterizada por el pluralismo los controles sobre la interacción y la comunicación con el exterior tienen que ser muy rigurosos. La relajación de estos controles significaría la apertura de una grieta en el dique protector contra la infección pluralista hasta el punto de que podrían entrar definiciones alternativas de la realidad hasta inundar el interior y la capacidad de dar las cosas por sentada se sostendría de forma precaria hasta derrumbarse.

Dentro de estas comunidades se crea una subcultura de control, estableciéndose una férrea distinción entre sistema/entorno: *el resto de la sociedad se encuentra subyugada a manos del enemigo*<sup>308</sup>

El mini-totalitarismo sectario no se propone como objetivo la transformación sistémica de la sociedad pluralista. Es más, es necesario la mantención de la diferenciación de la relación sistema/entorno o iglesia/mundo para consolidar su identidad<sup>309</sup>. Es necesario diferenciarse el mundo que lo

---

<sup>306</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 14.

<sup>307</sup> Oviedo D. Op. Cit. pág. 80.

<sup>308</sup> Oviedo D. *Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances sociopolíticos en el Chile actual*. HAOL, N° 11 (otoño 2006), p. 21-31

<sup>309</sup> Oviedo D. *Op. Ci.* pp. 21-31.

rodea, para ellos buscara nuevas formas para mantener a los miembros alejados del entorno.

Ahora bien, cabe preguntar: ¿de qué forma los liderazgos van a enfrentar el desafío de mantener el control interno sobre los nuevos miembros?

En este contexto es que intentamos verificar si existe algún vínculo histórico y sociológico entre la idea de mini-totalitarismo sectario con las nuevas comunidades neopentecostales.

La segunda pregunta que nos planteamos es que si ¿las comunidades neopentecostales caben dentro de la teorización de Berger como mini-totalitarismo sectario?

Para intentar responder las preguntas queremos poner énfasis en el neopentecostalismo que recoge el modelo de iglesia llamada “*Restauracionismo Apostólico*”<sup>310</sup>. Si bien los grupos neopentecostales se diferencian en varios aspectos del pentecostalismo tradicional, no existe un solo neopentecostalismo. Como mencionamos anteriormente, se han desarrollado variadas interpretaciones que pretenden dar cuenta del fenómeno.

En énfasis en el modelo de la “*Restauración Apostólica*” nos permitirá vincular la realidad de una comunidad neopentecostal de la ciudad de Concepción con la interpretación de Berger sobre los mini-totalitarismo sectarios.

Para la mantención del mini-totalitarismo es necesario el fortalecimiento de la autoridad religiosa y la creación de métodos de disciplinamiento que permitan general el control de los miembros en todas las actividades extra religiosas.

---

<sup>310</sup> Mazurek J. *El Restauracionismo apostólico, el verdadero oficio del apóstol en la iglesia*. Miami 2008. Pág. 13-14

En las comunidades neopentecostales la forma de organización y de interacción de sus miembros está siendo modificada. Además de las reuniones en los locales se está practicando reuniones en las casas. Son grupos pequeños a los cuales se les ha denominado “células”. Estos grupos tienen la función de reunirse no solo en el local sino además llevar la influencia de la iglesia hasta las casas de los miembros.

La reunión en grupos pequeños o células significa que cada miembro de la comunidad va a estar siendo vigilado durante la semana. Ya no se deja al azar el tiempo libre de los miembros, sino que estos, deben responder a la interacción de sus pares y la comunidad. El ejercicio del poder en la comunidad neopentecostal es un intento por el control del tiempo de los miembros. La subcultura genera esta instancia de relaciones en grupos pequeños con el fin de limitar el contacto del miembro con el exterior. Mientras más tiempo pase el creyente reunido con sus pares, menos tiempo va a pasar con agentes foráneos que puedan generar cuestionamientos del exterior pluralista<sup>311</sup>.

El manejo del tiempo y el control de la actividad es lo que Foucault define como microfísica del poder. Se busca asegurar la calidad del tiempo empleado: control ininterrumpido, presión de los vigilantes, supresión de todo cuanto pueda turbar y distraer, se trata de constituir un tiempo íntegramente útil<sup>312</sup>.

Todas las prácticas que hemos descrito responden a un deseo de control y disciplinamiento de los miembros que es fundamental para la mantención del mini-totalitarismo.

**Comprender los cambios socioculturales que ha experimentado el poder religioso en la iglesia pentecostal chilena, teniendo en cuenta los movimientos restauracionistas y el de la teología de la prosperidad.**

---

<sup>311</sup> Berger P. Op. Cit. pág. 16

<sup>312</sup> Foucault M. *Vigilar y castigar. nacimiento de la prisión*. Pág. 154

Desde un punto de vista teológico el movimiento neopentecostal se enmarca dentro de la corriente de las tres olas espirituales. La primera ola (1900-1960) se refiere a los avivamientos del espíritu santo ocurridos a inicios del siglo XX. A raíz de este movimiento surge la iglesia pentecostal chilena (1909). La segunda ola espiritual (1960-1980) se refiere al proceso de apertura al bautismo del espíritu santo que experimentaron los creyentes de las iglesias llamadas tradicionales (episcopalianas, luteranas, presbiteranas, etc.) incluso muchos católicos fueron parte de este proceso originándose el movimiento católico carismático de mucho éxito porque servía como contrapeso al éxito del pentecostalismo en Latinoamérica. Por último la tercera ola (1980 hasta la actualidad) es el actual movimiento carismático de la iglesia evangélica y donde se origina el movimiento neopentecostal<sup>313</sup>.

Peter Wagner, apóstol y líder del movimiento plantea lo siguiente:

*“Yo veo que ahora hemos entrado en una tercera ola. La primera ola del espíritu santo comenzó a principio del siglo XX con el pentecostalismo. La segunda ola fue el movimiento carismático a principio de los 50 entre las denominaciones tradicionales principales. Yo veo que la tercera ola, que arranco en la década de los 80, ha expuesto a los cristianos evangélicos al poder del espíritu santo que los pentecostales y los carismáticos ya experimentaron... pero sin tener que convertirse en pentecostales ni carismáticos”<sup>314</sup>*

Siguiendo esta línea el afamado líder evangélico, el profeta costarricense Rony Chaves interpreta y profetiza lo siguiente:

*“Como en los tiempos antiguos, el Espíritu del Señor estará levantando congregaciones apostólicas, en su visión, carácter y movimiento. Son las iglesias-ciudad de la era postrera. Estas iglesias se levantarán vigorosas numéricamente, pero, sobre todo,*

---

<sup>313</sup> Sherman D. *Historia de los movimientos modernos del espíritu santo*. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: [www.losnavegantes.net](http://www.losnavegantes.net)

<sup>314</sup> Mazurek J. Op. Cit. pág. 15

*espiritualmente. Ellas traerán una influencia divina sobre sus propias naciones e impactaran a muchos ministerios de su tierra, permitiendo que venga sobre ellos la vida el Espíritu Santo*<sup>315</sup>.

Según este reconocido “profeta” neopentecostal en todas partes del continente se están levantando “nuevas congregaciones apostólicas”, que según este autor, se van a desarrollar principalmente en las ciudades y esto porque se relaciona directamente con el neopentecostalismo que es un fenómeno fundamentalmente urbano.

Según algunos autores de este movimiento, se trata de un nuevo mover que busca retornar al cristianismo primitivo y aun más superar las experiencias que tuvieron los primeros cristianos:

*“El movimiento carismático es un avivamiento espiritual de características pentecostales, que por su extensión y magnitud quizás supere a cualquier otro movimiento de esta naturaleza en la historia de la iglesia cristiana, desde el primer siglo de nuestra era, hasta la fecha [...]. Para quienes forman parte de este movimiento, se trata de un retorno al cristianismo primitivo; de un despertar al cuerpo de creyentes, por medio del cual Dios está preparando su iglesia para la segunda venida de Cristo*<sup>316</sup>

Jean-Pierre Bastian sostiene que en la actualidad Latinoamérica está atravesando por una situación generalizada de desregulación religiosa.

Desde las ciencias sociales el movimiento neopentecostal ha sido estudiado en Chile por sociólogos e historiadores, entre los trabajos más destacados se cuenta la obra de Eugenia Fediakova, Miguel Mansilla y David Oviedo.

---

<sup>315</sup> Chaves R. citado de Ocaña M. *Los Banqueros de Dios*. pp. 52-53.

<sup>316</sup> Rodríguez A. *Teología del movimiento carismático contemporáneo*, Miami: Caribe, 1988. p. 13.

Fediakova describe el pentecostalismo tradicional como un segmento social marginal, mayoritariamente pobre, de bajo nivel educacional y de actitudes políticas más bien conservadoras. Sin embargo, los cambios sociales, políticos y culturales que se han producido al interior del movimiento evangélico durante los últimos treinta años hacen necesarias la complejización y matización de esta imagen estereotipada<sup>317</sup>. Además agrega que desde el restablecimiento de la democracia en Chile la presencia de evangélicos en la sociedad es cada vez más notoria. Los hábitos cívicos que forman comunidades religiosas en sus participantes, junto con un eventual aumento de su nivel socioeconómico y educacional, transformarían a los evangélicos en una “ciudadanía cultural”, es decir, en una minoría reconocida, completamente insertada en la sociedad democrática y pluralista.<sup>318</sup>

Para la autora un cambio en el escenario religioso que siguió a la reestructuración económico- social chilena de los años ochenta fue la creciente heterogeneización y complejización del mundo evangélico, dando origen a los grupos que por su estructura y formas de relacionarse con la sociedad son bastante diferentes del pentecostalismo institucionalizado.

No todos los sectores evangélicos que se consolidan después de 1980 tienen una identificación denominacional clara, prefiriendo algunos llamarse simplemente “cristianos”. No obstante, características tales como las semejanzas doctrinales y litúrgicas con las iglesias pentecostales y la concentración de la actividad evangelizadora en los sectores sociales más acomodados permiten referirse a ellos como *neopentecostales*<sup>319</sup>.

La hipótesis central de la autora se basa en la creencia de que su concepto de cristianismo, sus maneras de vincular lo divino con lo mundano, así como sus actitudes políticas, podrían ofrecer nuevos paradigmas de evolución social, teológica y organizacional para el movimiento evangélico chileno en general.

---

<sup>317</sup> Fediakova. E. Somos parte de esta sociedad. pág. 253

<sup>318</sup> Id, Op. Cit. pág. 253

<sup>319</sup> Id, Op. Cit. pág. 284

Para Miguel Mansilla el neopentecostalismo es una nueva etapa del pentecostalismo el que después de casi un siglo de existencia en Chile, sufre una rutinización del carisma. El neopentecostalismo nace como una característica del pentecostalismo de origen misionero, pero luego se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones, es más bien un nuevo tipo de carisma<sup>320</sup>.

Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva elite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apóstolados y profetas<sup>321</sup>.

América latina está experimentando un complejo y cambiante escenario de la realidad socio religiosa, lo que pone de manifiesto un verdadero *boom* de lo sagrado. Proliferan por doquier nuevas expresiones religiosas de los más variados ropajes culturales, entre los que se encuentran las agrupaciones neopentecostales. Por lo mismo es correcto observar que se abre un abanico de opciones religiosas para todos los gustos<sup>322</sup>.

En este sentido lo que se plantea como elemento interpretativo y siguiendo el análisis de Mansilla, es que el pentecostalismo clásico se encuentra en una fase de rutinización del carisma, por lo tanto, surge la necesidad de resignificar los liderazgos y otorgarles nuevas lógicas de poder y autoridad frente a los nuevos miembros de la comunidad neopentecostal, los cuales pertenecen a una realidad socioeconómica y cultural distinta a la de los miembros del pentecostalismo clásico. Para ello, se va a conferir al líder de la iglesia pentecostal tradicional un nuevo estatus de poder, donde el pastor tradicional se convierte mediante la trasmisión del carisma en un apóstol moderno con el mismo nivel de autoridad que los apóstoles del primer siglo que acompañaban a Cristo.

---

<sup>320</sup> Id, Op. Cit. pág. 87

<sup>321</sup> Id, Op. Cit. pág. 88

<sup>322</sup> Parker C. Otra lógica en América latina: religión popular y modernización capitalista, Santiago: FCE, 1993, p. 272.

Por último, cabe resaltar, el acelerado crecimiento de estas agrupaciones en América latina. Un informe de agrupaciones neopentecostales dice que el movimiento pentecostal y neopentecostal ha crecido en todo el mundo de 73 millones en 1970 a 359 millones en 1989<sup>323</sup>.

**Describir el caso de una comunidad religiosa de la ciudad de Concepción y establecer si corresponde a un caso de neopentecostalismo de carácter fundamentalista.**

Basados en la observación empírica asistiendo a diversas actividades de la iglesia Comunidad Centro Apostólico Familiar (CCAF), cultos familiares, charlas, seminarios, congresos, y por el testimonio de los líderes y miembros, hemos llegado a las siguientes observaciones.

La idea principal de nuestro estudio se basaba en responder la siguiente pregunta: ¿Son las iglesias neopentecostales del *Restauracionismo apostólico* un modelo de mini totalitarismo sectario?

La aparición de las comunidades neopentecostales coincide dentro del contexto de pluralismo propio de la globalización. Junto con esto desde una visión teológica también hay coincidencia entre neopentecostalismo y la tercera ola espiritual<sup>324</sup>.

La iglesia Comunidad Centro Apostólico Familiar es una congregación formada luego de un cisma interno de una iglesia pentecostal de la ciudad de Concepción.

Esta comunidad nace por la iniciativa de uno de sus miembros el cual dice haber recibido una revelación para iniciar un nuevo movimiento, ya que su congregación anterior, se encontraba estancada sin crecimiento en una clara situación de rutinización del carisma (Weber).

---

<sup>323</sup> Alcance 2000, Boletín Misionero, N° 3, 1989, agosto, san José de costa rica.

<sup>324</sup> <sup>324</sup> Sherman D. *Historia de los movimientos modernos del espíritu santo*. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: [www.losnavegantes.net](http://www.losnavegantes.net)



El líder de la comunidad, luego de asistir a un congreso de iglesias evangélicas del “*Restauracionismo Apostólico*”, recibe el *llamado de Dios* para fundar una nueva congregación. Luego de esto, logra integrarse a la *Red de Iglesias Apostólicas del Perú* donde es ayudado económicamente para iniciar la obra. En marzo del año 1998 comienzan las reuniones en un local periférico de Concepción para luego trasladarse al hotel Cruz del Sur ubicado en el centro de la ciudad. Cabe resaltar que los miembros de esta comunidad en su origen fueron fieles que abandonaron junto con el líder la iglesia pentecostal donde asistían anteriormente.

La forma en que el líder de la comunidad pasó del grado de pastor al de apóstol coincide con la descripción de Weber acerca de la transmisión del carisma, donde existe la idea de que el carisma puede transmitirse mediante un ritual de un poseedor a otro, o que puede crearse en una persona nueva. El ejemplo más importante es la transmisión del carisma sacerdotal es por unción o por consagración, o la imposición de manos o por coronación<sup>325</sup>. En el caso descrito se llevó a cabo un ritual de consagración y transmisión del carisma en la reunión de apóstoles antes mencionada donde mediante un acto de fe pública se transmitió el don (carisma) del apóstol mediante la imposición de las manos al líder de la comunidad otorgándole mayor autoridad y poder de la que ya estaba dotado.

A manera de interpretación se puede afirmar que se produjo una radicalización del carisma pentecostal, donde el líder de la comunidad CCAF pasó de ser un pastor pentecostal a un apóstol neopentecostal.

De la misma forma que la doctrina religiosa pierde la idea de verdad dada por sentado en el contexto pluralista (Berger), los liderazgos religiosos también van a perder la autoridad dada por sentado. Dentro del mundo pentecostal, donde los cuestionamientos teológicos y las relaciones de los fieles con los líderes religiosos carecen de cuestionamientos hacia la autoridad,

---

<sup>325</sup> Id, Op. Cit.

la relación de poder entre los fieles y el líder estaba marcada por el autoritarismo religioso.

Los fieles pentecostales pertenecen a realidades socioeconómicas precarias y ven en el pastor una fuente de autoridad paternal autoritaria (Lalived), éstos son los guías de la comunidad para alcanzar la salvación intramundana. El pastor es el padre corrector y guía de los fieles que han sido apartados de los vicios del mundo, por lo tanto, no cabe un cuestionamiento a su autoridad ya que la realidad de la cual fueron rescatados estaba llena de vicios (alcoholismo, violencia intrafamiliar, etc.), vacío de certezas y desamparo<sup>326</sup>.

En cambio en el ámbito del neopentecostalismo la realidad socioeconómica de los miembros de la comunidad es distinta que la de los miembros de las comunidades pentecostales. Y no solo esto, sino que además, la realidad socioeducativa y cultural de los miembros neopentecostales es distinta, muchos de los miembros tiene nivel universitario, son personal más cercanos al mundo informacional y tecnologizado, por lo tanto, la influencia de la globalización y del pluralismo religioso es más fuerte que la de los miembros pentecostales<sup>327</sup>.

Pareciera que el pastor tradicional pierde autoridad frente a un cuerpo de miembros más preparado académicamente que incluso el mismo líder. El paternalismo autoritario pastoral perdería su nivel de influencia en los miembros neopentecostales ya que estos no han sido separados de forma tan dramática del “mundo”. Además que estos miembros tienen una preparación a nivel teológico que les permitiría un cuestionamiento en relación al liderazgo pastoral.

Los nuevos miembros que se integran a la comunidad pertenecen a grupos sociales medio, estudiantes universitarios y profesionales. Por lo tanto,

---

<sup>326</sup> Tennekes H. *El Movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Ciren, Iquique. 1968.

<sup>327</sup> Fediakova E. Parker C. *Evangélicos en Chile democrático (1190-2008): Radiografía al centésimo aniversario*. Revista cultura y religión, pp. 45-67.

el énfasis de la nueva comunidad está en intentar satisfacer las nuevas necesidades propias de miembros más preparados y con un status social más elevado respecto del miembro pentecostal más tradicional.

Ante el desafío de mantener a los miembros dentro de la comunidad, el liderazgo asume la tarea de mantener el control interno, para ello se van a redefinir los títulos de autoridad. Ya no es el pastor quien asume la dirección de la iglesia, sino es el apóstol moderno, comisionado para la tarea de la iglesia en el siglo XXI. El pastor tradicional ahora es un apóstol, con mayor grado de autoridad y poder.

El poder pastoral del líder pentecostal es necesario otorgarle una redefinición de significado que le permita asumir este nuevo desafío. Es por ello que, sostenemos que el movimiento de restauración de apóstoles modernos, responde en algunas comunidades a esta necesidad de recrear identidades y significados para otorgar mayor poder y carisma al líder mediante la figura del apóstol.

Según Berger es fundamental esta distinción para mantener el control interno de los fieles. Por esto, se crea una red de control interno donde se espera mantener el rasgo distintivo de los miembros con el sistema/entorno. Las células o reuniones en casa van a permitir manejar y de mejor forma el tiempo y el control de las actividades semanales de los miembros, es lo que Foucault define como microfísica del poder. Se busca asegurar la calidad del tiempo empleado: control ininterrumpido, presión de los vigilantes, supresión de todo cuanto pueda turbar y distraer, se trata de constituir un tiempo íntegramente útil<sup>328</sup>.

Siguiendo la interpretación de Berger, podemos afirmar que internamente la comunidad presenta claros rasgos de mini totalitarismo sectario, entendiendo esta como la respuesta fundamentalista local ante la sociedad pluralista. Las comunidades cumplen la función de otorgadoras de

---

<sup>328</sup> Foucault M. *Vigilar y castigar. nacimiento de la prisión*. Pág. 154

sentido dentro de una sociedad sin certezas y que no da nada por sentado (Berger y Luckmann).

Dentro de la misma línea de Berger, la socióloga Eugenia Fediakova describe el fundamentalismo como “*un movimiento que reivindica la autoridad de una sagrada tradición que hay que restaurar*”<sup>329</sup>. Por lo tanto, la teología del “*Restauracionismo Apostólico*” que promueven algunas iglesias neopentecostales está en directa relación con este afán de promover la reaparición de los apóstoles primitivos en el contexto del mundo actual. Un apóstol moderno se presenta con un status de poder más elevado que un pastor tradicional.

Esta figura de liderazgo dentro del neopentecostalismo, coincide con la necesidad de promover un autoritarismo más rígido dentro de la comunidad para lograr mayor grado de control y cohesión sobre los miembros que están constantemente tentados por el mundo a abandonar la comunidad.

Lalived en su interpretación del pentecostalismo tradicional de 1968 define a las iglesias pentecostales como sectas. Primero por su carácter autoritario donde el pastor asume los rasgos del liderazgo que aportaba la sociedad rural en el *hacendado*. Segundo por el repliegue del mundo de los pentecostales, que tradicionalmente han permanecido lejano a participar en actividades propias de la vida en sociedad, especialmente en política. Lalived define esta situación como la *huelga social*<sup>330</sup>. Este repliegue tradicional de la política ha sido descrito por algunos autores. En un artículo de Fediakova “Somos parte de esta Sociedad. Evangélicos y Política en el Chile Post-Autoritario”<sup>331</sup> queda de manifiesto el repliegue comunitario del pentecostalismo.

Ahora bien, contrario a la tradición pentecostal de repliegue es posible observar que dentro de la comunidad neopentecostal (CCAF) y siguiendo la

---

<sup>329</sup> Eugenia Fediakova, Fundamentalismo Protestante en Chile y Modernidad, revista UNIVERSUM N° 16 universidad de Talca. 2001. Pág. 78.

<sup>330</sup> Christian Lalived D' Epinay. Op. Cit. Pág. 68

<sup>331</sup> Fediakova Eugenia “Somos parte de esta Sociedad” pág. 45

línea de interpretación del profesor Oviedo, existe un énfasis utópico en el mensaje, especialmente cuando se afirma que cuando se produzca la restauración de los apóstoles modernos dentro de la iglesia, estas estarán capacitadas para poder influenciar y gobernar en todos los asuntos públicos.

La contradicción del mensaje neopentecostal está presente en que internamente se intenta mantener un férreo control interno de los fieles mediante las formas ya descritas, pero externamente se plantea la necesidad de influenciar en todos los ámbitos que la iglesia pueda alcanzar.

## **6.1 Educación y Religión**

La religión es un fenómeno social que a través de la historia ha estado presente de manera casi general en la mayoría de las culturas de las que se tiene conocimiento. La religión como institución organizada y estructurada ha ocupado grandes espacios de la vida social de los pueblos alrededor del planeta. Los registros y testimonios que se han encontrado en América latina dan cuenta de diversas manifestaciones de religiosidad y de espiritualidad de los pueblos originarios. Para estos pueblos la religiosidad no era un elemento más de la vida social, sino que estaba presente en todos los aspectos de la vida cotidiana de las personas, lo que significa que desde pequeños los niños eran instruidos en la religiosidad o espiritualidad de su pueblo, ya que además, aportaba a la creación de la identidad de la comunidad y al sentido de pertenencia a esta.

Los niños debían recibir la instrucción acerca de rituales y ceremonias para poder integrarse a la vida adulta y ser parte de la misma comunidad. De ahí que existía un lazo que vinculaba de manera directa a la educación de los niños con la religiosidad del pueblo, era a través de la educación que se heredaba el conocimiento religioso desde la comunidad hacia los niños. Ahora bien, esta educación religiosa se desarrollaba de manera libre y espontánea, los pueblos originarios no tenían escuelas formales donde se impartieran estudios académicos, sino que el aprendizaje se transmitía de los padres a los

hijos, o de los sabios y ancianos al resto de la comunidad. La religión, por tanto, cumplía una función integradora y unificadora de la comunidad.

Esta realidad descrita se va a ver fuertemente modificada por la imposición forzada de la religión cristiano-católica una vez que los conquistadores españoles logran tomar el control del territorio americano e imponer los elementos propios de su cultura europea y católica.

Una vez pacificado el territorio americano, una de las primeras tareas encomendadas por la corona española a los conquistadores fue la de evangelizar a los indígenas, es por esto, que en cada hueste de conquista proveniente desde España a América, debía considerar entre sus filas la presencia de un misionero que debía resguardar la tarea de la evangelización y la instrucción de los indígenas para que pudieran conocer la religión y al Dios verdadero.

Esta actividad misionera y evangelizadora con el paso de los años se institucionalizó en la educación formal y fue la iglesia católica la que organizó las primeras escuelas del país con un marcado carácter religioso. Educación y religión avanzaban de menara estrecha y se ayudaban mutuamente para abrirse paso por la naciente sociedad mestiza de América latina. Por lo tanto, la educación fue la estrategia utilizada por los españoles para transmitir los elementos propios de su cultura alrededor de todo el continente.

Fueron las distintas órdenes religiosas (jesuitas, dominicos, entre otros) llegadas a América las encargadas de organizar y administrar las escuelas en las cuales se impartía educación a los niños de los sectores populares y además los colegios donde se educaba a los niños de los sectores privilegiados. Tanto los hijos de pobres (campesinos, trabajadores) como de ricos (comerciantes, burgueses, banqueros) fueron instruidos bajo la educación que estaba bajo el control de la iglesia católica. De esta manera queda de manifiesto que durante siglos la educación estuvo al servicio de la religión, la que mantenía un estricto monopolio en la formación educativa y en la instrucción religiosa de los niños.

Durante la primera mitad del siglo XIX se van a producir en la mayoría de los países latinoamericanos las revoluciones liberales por la emancipación del territorio, lo que va a significar la posibilidad de que nuevas ideas y doctrinas entraran al continente y le disputaran a la iglesia católica el férreo control que mantenía sobre la educación. En primer lugar las ideas ilustradas se hacen parte del debate sobre la educación, distintos actores cercanos al liberalismo y al pensamiento ilustrado van a comenzar una lucha por la laicización de la educación y abogaran por que sea el Estado el encargado de educar a los niños del país. Durante la segunda mitad del siglo XIX será el tiempo en que comienzan intensos debates que enfrentará diversas posturas sobre la función social que la educación debía tener.

Entre las principales posturas que se enfrentan en este periodo se puede mencionar la disputa entre una educación pública y laica controlada por el Estado la que era defendida por los sectores liberales y la resistencia de la iglesia católica y de los sectores conservadores que abogaban por el control de la educación de carácter religiosa. Este debate por la educación va a culminar de manera formal con la separación de la iglesia del Estado que queda plasmada en la constitución redactada en el año 1925.

Ahora bien, en nuestra sociedad actual que se desarrolla en un contexto denominado como moderno, global y pluralista (Berger) cabe volver a preguntarse acerca de la relación que existe entre la religión y la educación.

¿Cuál es la relación que debe existir entre educación y religión en la sociedad actual?

¿Deben permanecer existiendo las escuelas con influencia religiosa en el contexto de la sociedad moderna?

¿Debe el estado promover la educación religiosa o deben ser solamente las familias las que instruyan a sus hijos acerca de la religión que a ellos les parezca más conveniente?

Una sociedad moderna debe tener como elemento fundante el principio de la tolerancia religiosa y la libertad de credo con el fin de promover el bien común y el buen vivir de toda la sociedad. Cada miembro de la sociedad debe tener la libertad de manifestar de forma libre sus creencias, pero también debe hacerlo de forma pacífica y teniendo respeto por el otro. Es por eso que un estudio sobre religiosidad en el mundo actual es un aporte a la mejor comprensión de dicha comunidad religiosa, con el fin de lograr un buen entendimiento y lograr una mejor integración social, abandonando las antiguas rivalidades por temas de religión que han provocado guerras y divisiones a lo largo de la historia. Este estudio pretende dar cuenta de la realidad del campo religioso actual especialmente enfocado en los movimientos que ya se mencionaron.

La educación debería estar al servicio de formar personas libres y democráticas, que sean capaces de desarrollar valores que fomenten la buena convivencia social, el respeto, la aceptación por la diferencia entre tantos otros valores necesarios para vivir en comunidad. La religión debe jugar un rol importante en el desarrollo de estos valores y fomentar la tolerancia religiosa entre los distintos credos. De ahí la importancia de cuestionar desde la educación cualquier intento de imposición religiosa absolutista y fundamentalista que han dejado una amarga huella a lo largo de la historia, provocando guerras, saqueos, robos y violaciones en nombre de la fe.

Por lo tanto, el estudio que se presenta pretende ser un aporte al conocimiento de un importante grupo de iglesias de nuestro país como es la iglesia evangélica, la cual ha desarrollado a través de la historia un rol importante en el cuidado y ayuda al prójimo, a través de su trabajo en cárceles, hospitales, orfanatos, con niños de la calle, etc. Por otro lado, considero que cualquier manifestación religiosa contraria a estos valores debería cuestionarse su trascendencia ya que no es capaz de convivir dentro del contexto global y pluralista que se ha presentado.



## 6.2 Proyecciones

Un elemento a considerar en estudios posteriores sobre neopentecostalismo en la sociedad global y pluralista, son sus implicancias en el ámbito de la política. De continuar el crecimiento y la proliferación de comunidades neopentecostales estas pueden convertirse en actores influyentes en diversos temas de la sociedad chilena. La participación política de los pentecostales ha sido descrita como de *huelga social*, ya que manifestaban un constante desinterés por participar en movimientos políticos en el contexto en el cual se desarrollaron. En cambio los miembros neopentecostales pertenecen a un ethos cultural distinto, lo que podría significar que la huelga social no sea parte de su posición frente a la política y por el contrario pueden llegar a transformarse en un movimiento de gran influencia política y social.

Fediakova ha descrito algunos comportamientos políticos de los neopentecostales en su texto *Somos parte de esta sociedad, evangélicos y la política chilena*, pero aun no se profundiza sobre sus inclinaciones en temas de la agenda valórica. También sería importante profundizar acerca de las redes internacionales que vinculan a los neopentecostales con congregaciones de diversas partes del mundo y establecer hasta que punto el fundamentalismo religioso que se manifiesta en sus creencias puede influenciar en el quehacer de la sociedad chilena y latinoamericana.

Si bien la teorización de Berger sobre mini totalitarismos sectarios coincide con la realidad de algunas comunidades neopentecostales es necesario profundizar las implicancias a nivel de fundamentalismos institucionales a nivel del Estado. ¿Los fundamentalismos de carácter teocrático son realidades solo para oriente o también occidente es buena tierra para el asentamiento de estas opciones totalizantes? Son preguntas que se deben responder en estudios posteriores.

## 7. FUENTES

Alcance 2000, Boletín Misionero, N° 3, 1989, agosto, san José de costa rica

Arise Magazine Article: New Apostolic Reformation, (Mayo del 2015).  
Disponble desde internet en: [www.globalharvestministries.org](http://www.globalharvestministries.org)

Bardot, Andrés “El Movimiento Neoapostólico” articulo obtenido de Internet.

Chávez. Rony (mayo del 2015). Disponible desde internet en:  
<http://www.ronychaves.org>

Fontaine, Arturo y Beyer, Harald “Retrato del Movimiento Evangélico a la Luz de las Encuestas de Opinión Pública” Estudios Públicos 1991, Santiago de Chile.

Edgar R. Lee, El nos dio apóstoles. El ministerio apostólico del siglo XXI. Vida, 2006.

Hechos de los Apóstoles capitulo 3, versículo 19-21

Hoover W. Historia del avivamiento pentecostal en Chile.

Jeter, Corrientes Teológicas Actuales: apóstoles y su función bíblica en la iglesia. 2003

Jeter D. La Nueva Reforma Apostólica. (Septiembre del 2015). Disponible desde internet en: [www.elhogarcristiano.org](http://www.elhogarcristiano.org)

Mazurek J. El Restauracionismo apostólico, el verdadero oficio del apóstol en la iglesia. Miami 2008.

Sherman D. Historia de los movimientos modernos del espíritu santo. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: [www.losnavegantes.net](http://www.losnavegantes.net)

Torres H. La Restauración de los apóstoles y profetas, Thomas Nelson Publishers, Nashville, TN, EE.UU.

Wagner P. Apostles and prophets the foundation of the church, regal books, Ventura, EE.UU. 2000,

Wagner P. Espíritus Territoriales, Miami: Carisma, 1995,

Wagner P. Avances del pentecostalismo en Latinoamérica, Miami: Vida, 1987

## 8. BIBLIOGRAFIA

Agacino R. Hegemonía y contra hegemonía en una contrarrevolución neoliberal madura. La izquierda desconfiada en el Chile post-Pinochet. CLACSO, enero de 2006, Caracas.

Andrés A. Luetich, El origen de la religión según Marx, (Noviembre del 2014). Disponible desde internet en: <http://www.luenticus.org/articulos/03U021/index.html>.

Aróstegui, J. Historia e historiografía los fundamentos. En *La investigación histórica teoría y método*. Barcelona: Editorial Crítica. 2001.

Aróstegui, J. Historia, experiencia y coetaneidad. Ensayo de fundamentación de la Historia del Presente. Madrid, Universidad Complutense (Curso de Doctorado 1997-1998), Mimeo, 1998.

Barrera P. *Pentecostalismo una religião sem memoria? En vários: Sociologia de religião no Brasil*. Sao Paulo: PUC, 1998.

Bastian J. P. *La mutación religiosa en América Latina*, México: FCE, 1997.

Berger P. *Pluralismo Global y Religión*, versión extendida de la exposición del autor en el Centro de estudios públicos, Santiago, el 1 de marzo de 2005.

Berger y Luckmann. *La Construcción social de la realidad*. Amorrortu. 1968.

Beriain J. *Para comprender la teoría sociológica y más*. Verbo Divino, 1998.

Bothner Matthew S. "El Soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento Pentecostal en Chile". *Estudios Públicos*, 55.

Castells M. *La Era de la información. Economía, sociedad, cultura*. Vol. I. Madrid: Alianza, 1999.

Castillo, R. *Sectas Religiosas y Crisis Nacional*. Cita de la revista Nuevo Mundo, de orientación pastoral. (Septiembre del 2015). Disponible desde internet en: [http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1998601\\_36-37.pdf](http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1998601_36-37.pdf)

Cuesta, J., *Historia del presente*. Madrid, Eudema, 1993.

Deiros P. Mraida C. *Latinoamérica en llamas*, Miami: Caribe, 1994

Díez de Velasco, F. *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Trotta, 3ª ed. 2002.

Droogers A. *Algo más que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Departamento Ecuménico de Investigación, San José, Costa Rica 1991.

Durkheim E. *Las formas elementales de La vida religiosa*. 1998.

Fediakova, *Somos parte de esta Sociedad. Evangélicos y Política en el Chile Post-Autoritario*. Instituto de estudios avanzados. 2004.

Fediakova E. Parker C. *Evangélicos en Chile democrático (1190-2008): Radiografía al centésimo aniversario*. Revista cultura y religión.

Feuerbach L. *La esencia del cristianismo*, Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

Febvre, L., *Combates por la historia*. Barcelona, Ed. Ariel, 1974.

Fontaine, Arturo y Beyer, Harald "Retrato del Movimiento Evangélico a la Luz de las Encuestas de Opinión Pública" Estudios Públicos 1991, Santiago de Chile.

Foucault M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*.

Fumero, M. *La Gran mentira de los apóstoles modernos*. (Agosto del 2015). Disponible desde internet en: <http://contralaapostasia.com/2010/07/16/la-gran-mentira-de-los-apostoles-modernos/>

Garcés, Mario. *Crisis social y motines populares en el 1900*. Lom Ediciones. Santiago. 2002.

Geertz C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, España 2003.

González J. *Historia del Pensamiento Cristiano*, CLIE 2010.

González J. *Historia del Cristianismo Tomo 2, Desde la era de la reforma hasta la era inconclusa*, Unilit, 1994.

Hume D. citado de Morris B. *Antropología y religión*, 1987.

James W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península 1902.

Kierkegaard S. *Tratado de la Desesperación, libro digital (Abril 2014)*. Disponible desde internet en: [www.librodot.com](http://www.librodot.com).

Lagos, Humberto "Crisis de la esperanza, Religión y Autoritarismo en Chile" ediciones Literatura Americana Reunida, 1988 Chile.

Lagos H., Chacón A. "Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica", Santiago, PRESOR. 1987.

Lalive D'Epiny, Christian *El refugio de las masas, Estudio Sociológico del protestantismo chileno*. 2009.

Leite T. *Seitas Neopentecostales*, Vol. 3, Rio de Janeiro: JUERP, 1994

Lenski G. "El Factor Religioso: un estudio sociológico del impacto de la religión en la política, la economía y la vida familiar". 1990

Mansilla M. *El Neopentecostalismo chileno*, revista ciencias sociales Nº 18 Universidad Arturo Prat. 2007.

Mansilla M. *De la caja del diablo a la caja de Dios, El Neopentecostalismo chileno como iglesia electrónica PentecoStudies*, vol. 8, no. 1, 2009

Mansilla Miguel Ángel “Despreciados y desechados Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX” Revista Electrónica Cultura y Religión Universidad Arturo Prat. Junio 2007

Mariano R. *El refugio de las masas, recepción de la obra de Lalive D' Epinay en Brasil*. De la revista Cultura y Religión. 2008.

Mendonça A. “O neopentecostalismo”, en Estudos de religiao, Nº 9, Ano IX, 1994.

Moulian T. *Chile Actual Anatomía de un Mito*, Universidad Arcis 1997

Morris B. Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidos, 1995

Nottingham E. *Sociología de la religión*, Barcelona, Paidos, 1964

Ocaña M. *Los Banqueros de Dios: una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*. Ediciones Puma. Lima Perú

O`dea, T. *Sociología de la Religión*, 1978

Orellana L. *El Fuego y la Nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*. Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. 2006, concepción Chile

Ortiz, Juan Los *Evangélicos y la política chilena: 1810-1891* tesis para optar al grado de licenciado en educación mención en historia Universidad de Concepción

Otto Rudolf, citado de Milcea Eliade. *Lo Sagrado y Lo Profano*. 1957

Oviedo D. *Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social*. En Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II, Identidad, teología, historia. Concepción, 2009,

Oviedo D. *Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances sociopolíticos en el Chile actual*. HAOL, N° 11 (otoño 2006).

Owen, *El avivamiento de la calle Azusa: Comienzos del movimiento pentecostal en los Estados Unidos*, en Vynson Synan, *El siglo del Espíritu Santo*, Peniel 2005

Parker C. *Otra lógica en América latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago: FCE, 1993

Radcliffe-Brown, *El concepto de función en la ciencia social*, 1952

Radcliffe-Brown, *La organización social de las tribus australianas*. 1931

Ritzer G. *Teoría sociológica clásica*, McGraw Hill, 1993.

Rodríguez A. *Teología del movimiento carismático contemporáneo*, Miami: Caribe, 1988.

Rodríguez, J. (ed.), *Enseñar historia: nuevas propuestas*. Barcelona, Laia, 1989.

Rostas S. Droogers A. *El uso popular de la religión popular en América latina: una introducción*. Alteridades 1995.

Salazar, Gabriel. *Violencia política popular en las "grandes alamedas"*. Santiago de Chile, 1947 – 1987. Ediciones SUR. Santiago. 1990

Salinas M. *Historia del pueblo de Dios en Chile*, CEHILA, 1987

Sampieri, R. *Metodología de la investigación*. México DF: McGraw-Hill Interamericana. 2003.

Sánchez Cano J. *La sociología de la religión y el concepto de religión*. Revista de estudios Políticos N° 204, 1975.

Semán Pablo "Religión y Cultura Popular en la Ambigua Modernidad Latinoamericana" Revista Nueva Sociedad Nro. 149 Mayo-Junio 1997

Sepúlveda J. *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile* Fundación Konrad Adenauer. Chile, 1999

Sepúlveda J. "Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III: identidad, teología, historia" Red Latinoamericana de Estudios pentecostales. Editores Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción, Chile.

Sepúlveda J. Reseña del movimiento Pentecostal, intervención en la V conferencia del Episcopado Latinoamericano. (Mayo del 2007) disponible desde internet en [www.Zenit.org](http://www.Zenit.org).

Soto Gamboa, A. *Historia del presente: Estado de la cuestión y conceptualización*. HAOL N°3, 2004.

Tennekes H. *El Movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Ciren, Iquique. 1968.

Vattimo G. y Otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos. Barcelona 1994.

Velasco, M. *Filosofía de la religión*, Madrid, revista occidente, 1973

Vieytes, R. *Metodologías de La Investigación Social en Organizaciones Mercado y Sociedad*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias. 2004.



Yara Nogueira, Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa, en Revista de cultura teológica, Nº 13, 1995.

Weber M. *Economía y Sociedad*. Fondo Cultura Económica 1944.

Wynarczyk Hilario “Un ensayo sobre sociología del pentecostalismo en clave política a partir de Christian Lalive d’Epinay y El Refugio”. Revista Electrónica Cultura y Religión Universidad Arturo Prat. Octubre 2008.

